MYŚLINI.

MYŚLINI

CZYLI

CAŁOKSZTAŁT LOIKI NARODOWÉJ

PRZEZ

BRONISŁAWA FERDYNANDA TRENTOWSKIEGO.

TOM PIERWSZY.

POZNAŃ.

Nakładem Autora u [illegible]ńskiego i Spółki.

1844.

„*Cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.*“

(Joann. VIII. 32.)

PRZEDSŁOWIE.

Ktokolwiek z rodaków zastanawiał się nieco głębiéj i dłużéj nad dotychczasową filozofią Europejską, a nieprzysięgając na ślepą wierność temu lub owemu zagranicznemu, ani nawet, jak to dziś jeszcze dziać się zwykło, Heglowskiemu systemowi, spojrzał na nią własném, samodzielném, polskiém okiem; ktokolwiek przewędrował w kilku kierunkach rozległe obszary ludzkiego poznania i nabył o nich należytego wyobrażenia; ten przekonać się musiał, że dotąd umiejętność obrabiała dwa światy wprost sobie przeciwne. Światami temi są: Materyalizm i Spirytualizm, Realizm i Idealizm, Empirya i Spekulacya, Fizyka i Metafizyka, słowem zewnętrzność i wewnętrzność stworzona. Powtarzam tu stworzona, bo stwórczego, czyli transcendentalnego, boskiego ich jądra nieznano wcale. Pod dwa te kardynalne światy podciągają się wszystkie drobniejsze należące do nich świeciki i odcienia, jak np.: Intellektualizm i Racyonalizm, Racyonalizm i Mystyka,

Naturalizm i Supernaturalizm, praktyka i teorya, proza i poezya we wszelkiéj nauce. Pierwszemu s tych światów hołduje, biorąc rzecz w ogóle, szczep indo-romański, a drugiemu indo-germański. Oprócz tego są w każdym kraju Experymentyści, co budują swą mądrość li na doświadczeniu, i Ideologi, którym czyste myślenie stanowi kastalską prawdy i wiedzy krynicę. Gdzie duch ogólny nierozwinął się zupełnie, tam przynajmniéj przemysł i nauka zabierają się do boju. W Pedagogice widzisz szkoły realne i uczone. Dwójca ta była i jest wszędzie. Już dawniéj przedarła się z obrębów umiejętności na święte błonia religii, objawiając się tu jako Hierologia i Libertyństwo, a dziś przechodzi także na widownią politycznego życia w postaci Historyzmu i Radykalizmu.

Autor téj książki, poświęciwszy się od dawna filozofii i poznawszy ją od początku do końca w najrozliczniejszych barwach, uderzon został tą umiejętną, wszystko przenikającą, wszędzie widoczną dwójcą. Dziękuje on niebu, że dozwoliło mu urodzić się i być Polakiem. Francuz albowiem, — pod którym się tu cały szczep romański, — widząc li w Empiryi prawdę, a w spekulacyi czcze umu widziadła; Niemiec znowu, mianując czystą ideę prawdą, naturę zaś i cały świat zmysłowy złudzeniem; zaczém, jeden i drugi niepojmując wcale umiejętnéj dwójcy, niemógł otrzymać od niéj głębokiego wrażenia. Polak zaś, z Łaski myślącego Stwórcy narodów i rozdawcy różnych przyrodzonych usposobień, opatrzon zarówno cie-

lesném, jak niecielesném okiem, wrażenia tego doznał, gdyż było to dlań rzeczą możebną. Francuz, gdy go kiedy wieść dojdzie o naszéj umiejętnéj dwójcy, przezwie ją zarozumiale porodem słowiawiańskiéj duszy, którę wpływ germańskiéj spekulacyi mrzonkami zapłodnił, a Niemiec rzeknie o niéj ze znaną métafizyczną swą dumą, że to owoc przeświadczenia, nieoswobodzonego całkowicie od zmysłowości i stąd ugłądającego w niéj wiedzy potęgę, zdolną równoważyć się z umysłem. Rzeknie podobnież i rodak, duchem sfrancuziały lub zniemczony. Tak tedy ani jeden, ani drugi, niepotrafi tu ujrzeć rzeczywistości i prawdziwego nauk stanu. Nie dziw! Niemają oni oka polskiego; niepojmują, że Bóg stworzył szczep indo-słowiański nie bez ważnéj przyczyny, że przeznaczył mu spojrzenie w świat nowy, dotąd nieznany, ku uświetnieniu samego siebie i pomnożeniu europejskiéj mądrości świeżą, rozległą, trzecią dzielnicą.

Badając naturę panującéj wszędzie dwójcy, spostrzegł w niéj autor Antynomią, t. j. przeciwieństwa polarne, czyli lice i ręby. Wnet przeciwieństwa antynomii téj okazały się mu jednostronnościami i ostatecznościami, zaczém półprawdą i półfałszem. Przekonanym będąc, że nie w ostatecznościach, nie w krańcach, nie w twierdzi lub przeciwtwierdzi, lecz w przeniknięciu się ich wzajemném, czyli we spółtwierdzi, leży pełna, istotna prawda, usiłował zlać lice i ręby te w umiejętną całość. Oto

najpierwszy powód do jego filozofii. — Dotąd Empiryk opiłowywał daną sobie trafakami realność a Metafizyk wywijał s kłębka swéj głowy idealność, niepytając się o siebie nawzajem, niechcąc zgoła nic wiedzieć o obcym sobie, w brew przeciwnym i z góry potępionym przedmiocie. Autor był pierwszy, co okazał, że Empirya jest jedną, a Metafizyka, czyli Spekulacya drugą, równie konieczną i od prawdy przedwiecznéj uprzywilejowaną umiejętności biegunową ostoją; że obie, przeniknąwszy się na wylot, jak ciało i dusza, stanowią umiejętność całkowitą, organiczną, żywą, równikową, czyli filozofią. Tak tedy obok Empiryi i Spekulacyi stanęła filozofia, jako umiejętność trzecia, udzielna, mająca dwie stare poprzedniczki swémi czynnicami, a przecież od nich odrębna, występująca w zupełnie nowém, jeszcze przed niedawną dobą ani nawet przeczuwaném znaczeniu. Realność stopiła się z idealnością i rozbłysła jako Rzeczywistość. Praktyka skojarzyła się s teoryą i rozzieleniła się Synezą. Zewnętrzność i wewnętrzność przedzierzgnęły się w Całość. Doświadczenie uścisnęło się po bratersku s czystém myśleniem i przeobraziło się w prawdziwe Poznanie. Hasło: a posteriori, tudzież hasło: a priori, spotkały się po przyjacielsku w haśle trzeciém: a totali. Dwa światy dotyczczasowe okazały się oderwańcami bez istnienia za ludzkim mózgiem, a obok nich stanął świat trzeci, tak w ogóle, jak przez wszystkie najdrobniejsze rosstępy rzeczywisty, i pochłonął je w sobie. Miejsce powszechnéj

dwójcy zajęła powszechna Trójca. Panowanie głupiego albo Bartka albo Maćka ustało. Rostworzył się widok oryginalny, wielki i nader spaniały. Wszechświat niebył już ani li wszystkością empiryczną, ani też li jednością spekulacyjną, jak dawniéj, ale filozoficzną obojgu całością, t. j. organicznym żywotem, kulą bez granic, przedstawiającą człowieka in potentia, w któréj matérya, żeniąc się z duchem, rodzi pojedyńczości, i rozmnaża je w nieprzeliczone myryady. Każda pojedynczość, choć jest całością w pewnéj kropli, powstaje i znika; całość zaś sama trwa wiecznie. — Autor, ujrzawszy okiem polskiém ten świat trzeci, świat rzeczywisty starał się w najpierwszych dziełach dać o nim wyobrażenie, i malował go, ile mógł, wiernie. Pisał po niemiecku wprawdzie, lecz o świecie polskim, trzecim, o którym tak romańskie jak germańskie plemię nigdy niesłyszało.

Przedstawiając w dziełach swych świat ten trzeci, przekonał się autor wkrótce, że Całość Rzeczywistości, topiąca w sobie realną wszystkość i idealną jedność, czyli wszechmateryą i ogólnego ducha, że ta szczytna, wszelki um najbujniejszy ogromem swym korząca Rotunda Wszechistnienia, że ten żywotny bezmiar bez granic, niebył Stwórcą, lecz tylko Stworzeniem. Stworzenie takowe, przy całym swym boskości majestacie, jest pochodniéj natury; jest wiecznością objawioną, lecz nie wiecznością samą; jest li czasem bez początku i końca, wyczyniającym się w nieskończonéj przestrzeni wciąż nowym żywo-

tem. Jego pierwiastkiem jest Stwórca. Powstało więc pytanie: czém jest Bóg? Skoro owa Całość Rzeczywistości, przeniknięta wszechmateryą i wszechduchem w wiekuistym swym żywocie, niejest Bogiem, lecz jedynie godném jego dziełem, t. j. wszechświatem; to i Bóg niejest nią, być nią niemoże, różnić się od niéj musi. Również ten Holoteizm byłby Panteizmem. I okazało się nareszcie, iż Bóg jest pierwiastkową, bezwarunkową, świętą Całostką Wszechrzeczywistości, niejako Ilias in nuce, albo raczéj Homer sam; Całostką, która tchnąwszy bytem swym za siebie, czyli wyrzekłszy wszechmocne słowo, otoczyła się, jak słońce słońc, nieskończoną promienistą gloryą, t. j. stworzyła Całość Rzeczywistości, a na samym końcu podobną do siebie, lecz Zawarowaną Całostkę, zowiącą się na ziemi téj człowiekiem. Jak człowiek Boga, tak znowu Bóg człowieka jest obrazem i podobieństwem, a otworzycielką i zawornicą istniejącéj całości jest Całostka. Jak człowiek tak Bóg jest indiwiduem, lecz pierwszy stworzoném, a drugi stwórczém. Absolut niejest ogółem, jak go dotąd mylnie pojmowano, ale pierwiastkową pojedyńczością, tworzącą ogół i szczegóły, a w końcu podobną do siebie pojedynczość, czyli człowieka. Tylko na czele i na ostatecznéj iglicy powszechnéj Całości stoi Indywiduum. Między jednym a drugim krańcem leżą tu albo łomy, albo kawalce. Indywiduum prawdziwe ma świadomość siebie, rozum i wolną wolę, a jako całostka, jest środkiem w sobie,

ogniskiem i sercem Całości. W Bogu też przegląda się wszechświat na wieczności piersiach, a w człowieku na łonie czasu. Świat niewie sam o sobie; lecz wie o nim w niebie Bóg, a na ziemi człowiek. Człowiek jest przejściem, albo raczéj powrotem świata w Boga, wstęgą cudowną między niebem a ziemią. Istotą każdéj rzeczy jest Słowo Boże, a istotą człowieka Tchnienie Boże, t. j. wolne, świadome siebie bóstwo, czyli Jaźń. Jaźni niema ani w naturze, ani w duchu; ona jest tylko w Bogu i w człowieku. W naturze i w duchu zastępuje miejsce jéj słowo Boże, które leży tu martwo, jak litera w książce, i dopiero stawszy się słowem człowieczém, czyli zabrzmiawszy w czasie, przychodzi do niebiańskiego swege pojęcia i występuje, jako nasze poznanie istotne, jako filozofia. Realność oraz idealność są już w Bogu i stanowią w Nim transcendentalną tożsamość, czyli Rzeczywistość stwórczą. Za istotą Boga przenikają się nawzajem i rozbłyskują wciąż, jako Rzeczywistość stworzona. Li w głowie człowieczéj istnieje między niemi różnica, wiodąca do krain natury, i krain ducha. Tożsamość ich zachodzi tu w transcendentalném Słowie Bożém, które jest filozofii przedmiotem i wymawia się przez nią w czasie. Również w człowieku ukazują się one pod postacią ciała i duszy, a tożsamość swą pozyskują w transcendentalnéj jaźni. Jaźń ludzka niejest ciałem, ni duszą, lecz inną zupełnie, od obojgu różną istotą; a znowu jest ciałem i duszą, biorąc

rzecz transcendentalnie. Ona jest realno-idealném, czyli rzeczywistém bóstwem, które oblokłszy się w światową materyą, staje się ciałem, a odetchnąwszy, iż tak rzekę, światowym duchem, robi się duszą. Jaźń stanowi w nas świat trzeci, boski, a objawem jéj niejest duch fizyczny, czyli siła, ani ruch metafizyczny, czyli myślenie, ale wola, przedsięwzięcie i czyn moralny, dzielność charakteru, miłość prawdy, piękności i cnoty, świętość, religia i polityka, zdolność do poświęcenia się i największych ofiar dla Dobrego. Jak jaźń ludzka różni się od ciała i duszy, czyli od należącego do siebie zewnętrznego i wewnętrznego świata; tak Bóg różni się od natury i ducha, czyli od wszechświata, który jest Jego dziełem. Jak jaźń panuje nad ciałem i duszą; tak Bóg, ta jaźń kardynalno-środkowa w Całości, włada wszechświatem. — Tym sposobem świat trzeci, świat, którym jest Całość Rzeczywistości, ujrzał się w swym świętym i wiekuistym rdzeniu. Materya i duch stały się li czasowemi jego czynnikami, lub roskładnikami, on zaś sam strojącą się w tę znikomość Przedwiecznością. Jego iścizną są: Bóg w niebie, Słowo Boże na ziemi i jaźń w człowieku. Realizm i Spirytualizm, Empirya i Spekulacya utraciły przeto dotychczasową tęczową maskę omamienia, bo wykryło się jawnie, iż trudniły się li zewnętrzną lub wewnętrzną czasowością, a filozofia przekonała się, że przedmiotem jéj właściwym jest jądrowa, zasadnicza transcenden-

ialność, to wiekuiste źródło wszelkiéj czasowości, czyli świat trzeci, boski. Całostka okazała się alfą i omegą całości, a całość dziełem, Słowem, Tchnieniem całostki naczelnéj, mającém się rozbudzić, rozegrzać i zagoreć przeświadczenia swego płomieniem na łonie czasu w całostce końcowéj. Między całostką Bogiem, a całostką człowiekiem, pomimo wzajemnego podobieństwa, niezmierna zachodzi różnica. Pierwsza jest bezwarunkowa i siedzi na tronie przedwieczności, druga jest zawarowana i żyje wprawdzie wiekuiście, lecz tylko w czasie, t. j. w przedświecie, w świecie i w pozaświecie. Między krańcowemi całostkami i całością wielka także różnica zachodzi, atoli nie antynomia, nie polarna przeciwność, gdyż we wszystkich trzech, lubo w innym rodzaju stapiają się zarówno antynomiczne, polarno przeciwne lice i ręby, t. j. realność i idealność, tudzież wszystkie trzy tworzą Rzeczywistość. — Tak tedy świat trzeci przeobraził się nareszcie w świat boski, transcendentalny. Jak materya i duch są w świecie wiekuiście czasowym, niebonośnym balonem, — duch jest tu niejako spirytualnym gazem, dźwigającym taftę, — tak boskość znowu jest wiekuistym w świecie ziemionośnym Atlasem. Ponieważ Świata Boskości nie zna ani szczep romański, ani szczep germański; ponieważ pierwszy męszał Boskość wciąż z Realnością, a drugi z Idealnością; ponieważ zgoła samo Chrześciaństwo, — które uprawiali dotąd samodzielnie, a więc usposobieniem swém przyrodzoném jednostronnili Romanie

i Germanowie, a któremu Słowianie mają przywrócić wszechstronność, widziało Boga li w duchu, i dla tego Francuz np. mniemiał, że jedynie Kościół naucza Spirytualizmu, a Niemiec sądził, że jego Spirytualizm, t. j. że jego idea, że jego duch ludzki jest transcendentalnością; ponieważ, mówię, świat nasz trzeci romańskiemu i germańskiemu plemieniu w swéj czystości, udzielności, odrębności i samodzielności był nieznany; przeto Bóg zachował go, jak się zdaje, dla poczynającego dziś pracować na polach umiejętnych słowiańskiego szczepu, pod którym jednakże niegodzi się rozumieć Waregszczyzny, i wszystkiego co pochodzi od złotéj hordy. Filozofia zatém, dająca po raz pierwszy nowy świat ten trzeci i wyzywająca teologią, ażeby Chrześciaństwo z nowéj, nie ze spirytualnéj, jak dotąd, lecz z filozoficznéj, transcendentalnéj, jaźniowéj strony pojęła, musi być słowiańską, a że objawia się dziś po wszystkich polskich głowach lepszych, polską. Jakoż świat nasz boski zowie np. Bochwic objawieniem Bożém, a Wroński Achrematycznością, i obadwaj ugłądają w nim jedyną prawdę istotną, zdolną zaspokoić równie religijne jak filozoficzne przeświadczenie. Znamieniem historycznem Polaków jest Religijność, a nadto wcale odmienna, niż u innych chrześciańskich ludów. Było to przeczucie i wielbienie nieświadome świata boskiego, który ninie przychodzi do wiedzy o sobie i tchnąć może w naród nasz zupełnie nowém życiem i świeżą siłą, oraz prze-

nieść oświatę Europejską w najwyższą, istnie niebiańską sferę. Oto powody, czemu autor mianuje filozofią swą, którę w Chowannie i innych pismach polskich daléj rozwijał, mądrością narodową. Że świat boski jest równie rozległy, równie mnóstwa filozoficznych systemów zdolny, jak świat realny, lub idealny; że jest ważném, nadającém mądrości ludzkiéj inną zupełnie postać, odkryciem; że wiedzie Chrześciaństwo do uznania w duchu Świętym, którego ono troskliwie od ducha światowego odróżnia, boskości, czyli jaźniowości, do poznania samego siebie w rdzeniu swéj istoty i do najświetniejszego tryumfu; dość tu na spomnieniu. Każdy z ludzi jest o tyle wielkim, o ile wolę swą umiał zjednoczyć z wolą Boga rządzącego światem, czyli, o ile stał się woli Bożéj wyrabiaczém, lub, jak Pismo mówi, narzędziem. Wolność nasza tu niecierpi, bo zawisło od nas samych, chcieć iść za wolą Boga, którę uglądamy, lub nie. Bochwic i Wroński, a po części także Cieszkowski, szukają zniesienia Antynomii, i wiecznéj syntezy. Bez miłości własnéj zatém, rzec może autor, że naród polski jest pełen młodzieńczego żywota i krzepkiego, olbrzymiego zdrowia; że czeka go najświetniejsza przyszłość, skoro dziś do odkrycia świata Boskości przychodzi i duchem swym prześciga zachodnią Europę.

Filozofia średniowieczna, czyli Scholastyka, osadziła Boga za światem. On królował gdzieś tam daleko na niebiosach, a Papież, samowładzca w Rzymskim Kościele, którego mądrość była nie-

omylną, wykładając niby wolę Boga, rządził ziemią, jak się mu podobało. Spinossa przewiodł Boga z zaświata w świat, zrobiwszy Go Rozłogą powszechną, będącą materyi i myślenia jednią. Rozłoga ta odżyła w Absolucie Szellinga i w Idei Hegla. Bóg był wieczną świata iścizną, czyli światem, a Panteizm utwierdził panowanie swe w filozofii. W dzisiejszych czasach nareszcie Feuerbach przeniosł Boga ze świata w człowieczeństwo, t. j. ujrzał Go w Duchu ludzkim, tym najnowomodniejszym Absolucie. On zgoła ideą własnego mistrza depce nogami, wołając: „Duch bezwarunkowy jest jeszcze średniowieczno-teologicznym duchem nieboszczykiem, i kołace w Heglowskiéj spekulacyi jako nocna przeszkoda.“ Trzy są, jak to Myślini okazuje, prawdoświeci: Bóg, świat i człowieczeństwo, czyli mówiąc technicznie: stnienie (transcendentalność, extramundalność, Boskość), istnienie i istnio-stnienie. Bóg tedy przewędrował już w Chrześciańskim świecie wszystkie trzy prawdoświeci, t. j. był stnieniem, istnieniem i istniostnieniem. — Autor widzi Boga samego za światem, czyli w stnieniu; w istnieniu zaś poznaje Słowo, a w istniostnieniu Tchnienie Boże. Jest to Bóg Stwórca i dwojaka, nieświadoma, oraz świadoma siebie, stworzona Boskość. Bóg jest przenajświętszą wszelkiéj transcendentalności krynicą; słowo Boże transcendentalnością w świecie zatopioną i stanowiącą jego wiekuiste rzeczywistości jądro, a tchnienie Boże transcendentalnością, przychodzącą w świecie do swego przeświadczenia i stającą się

przez to obrazem oraz podobieństwem transcendentalności źródłowéj. Trzy te rodzaje transcendentalności tworzą świat boski, czyli jedyną, wiekuistą rzeczywistość we swych prawdoświeciach. Tym sposobem filozofia narodowa, niewypędzając Boskości ani s piersi człowieczeństwa, ani s pacierzowego szpiku świata, umie pojąć istotnego, od wszech religii, a szczególniéj od Chrześciaństwa rospowiadanego Boga, a kojarząc trzy dawniejsze jednostronności, pozyskuje wszechstronność. Co większa. Nowoczesna filozofia zdobywała li stworzoną Boskość, albo w świecie, albo w człowieczeństwie. Narodowa filozofia, nieutracając świetnéj téj zdobyczy, lecz nadając jéj prawdziwe znaczenie, i niewracając bynajmniéj w średnie wieki, okazuje Boskość niestworzoną i stwórczą, t. j. prawdziwego, jednostkowego, świadomego siebie, wymaganiu serca wszech ludzkości odpowiedniego, słowem chrześciańskiego Boga. Autor, choć właściwie, jako najgorliwszy samodzielnego badania apostół, niekusił się nigdy o to, musi, zważając na otrzymane już wypadki, mieć i utwierdzać w sobie to przekonanie, że żaden s filozofów dawniejszych, zgoła sam Leibnic i Jakobi, niewystawił pierwiastków, tudzież zasad bardziéj chrześciańskich od tych, jakie na dnie jego nauki się ukrywają. Nawet Scholastyka niebyła tyle chrześciańską, bo, chociaż miała węch instynktowy dla prawdziwego Boga, niemarzyła przecież o Boskości stworzonéj w świecie i człowieczeństwie, która dopiero w trzech wiekach ostatnich do świadomości swéj przyszła,

a za prawa swe długo jeszcze wojować musi. Oprócz tego ona niepytała się wcale o istotę Chrześciaństwa, lecz była prostą ówczesnéj nauki kościelnéj, niby filozoficzną exegezą, a jako niewolnica z zawiązanemi oczami, niemająca ani wyobrażenia, czém jest umiejętna samodzielność, niezasługuje dziś na przewielebne filozofii miano.

Że Heglowska wsobistość, dlasobistość, oraz wso- i dlaso-bistość, czyli idea w sobie, w swym innobycie, oraz tryumfie nad nim i powrocie do siebie, t. j. że Heglowska łoika, filozofia natury i filozofia ducha, są li przedświatem, światem i pozaświatem, li światem in potentia, in actu et in sempiterno, li istniejącą przyszłością, teraźniejszością i przeszłością, zaczém w ogóle li czasowścią; to nieulega dziś już najmniejszéj wątpliwości. Hegel nieznał Boga jednostkowego, świadomego siebie i prawdziwego; znał tylko Boskość stworzoną w trzech powiatach czasowości, tylko Słowo Boże w swym jawie. Jego filozofia cała jest li jedną filozofii narodowéj dzielnicą, t. j. filozofią świata. Loika jego, niejest loiką, ale filozofią przedświata, t. j. czystą, apryoryczną Ontologią. Że Hegel, którego spekulacya zaimponowała oświeconemu człowieczeństwu, utracił transcendentalność, smutne to nader wydarzenie; gdyż sławna u wszech ludów Europejskich filozofia niemiecka, stanąwszy na pyramidowym szczycie swego rozwoju, zrobiła bankructwo i dowiodła uroczyście, że niebyła nigdy zdolną poznać prawdziwego Boga. I rzecz to natu-

ralna, albowiem wszelki, choćby najgłębszy i najjenialniejszy Spirytualizm czysty, jako drugie rosczłonie znikoméj Antynomii umiejętnéj, czyli jako równie uprzywilejowany i jednostronny spółzawodnik Materyalizmu, niewiedzący nic o świecie trzecim, boskim, niezdoła nigdy przekroczyć granic czasowości i uchwycić za Przedwieczność. Jego badania końcem zawsze będzie: Duch ludzkości, albo zgoła: Duch mój jest Bogiem! Takowe rozbicie się potężnéj flagi filozofii niemieckiéj przejęło przyjaciół samodzielnego badania boleścią, a wrogów jego najgłośniejszą radością. Filistry umiejętne, albo raczéj nieumiejętne, te potulne kukawki przeważającéj opinii publicznéj, zwątpili o wszechmocy i mądrości filozofii, a posłańce zwrotu zaśpiewali jéj s szyderstwem: Requiescat in aeterna pace! Mniemano, że najpierwsza z Bogiń i potęg téj ziemi została już na zawsze trupem. To dało powód do jeszcze smutniejszego zjawiska. Wielu rzuciło się w objęcia Mystyki i tylko w cudowności uglądają zbawienie dla dzisiejszego świata. Podniósł głowę Supernaturalizm i rozlewa się w rozlicznych strumieniach. Sam wielki niegdyś Szelling występuje s przemądrzałą Gnostiką, jak gdyby czas nasz cofnął się nagle o piętnaście wieków w tył. A Hierologowie religijni, poklaskując w dłonie, chwalą Scholastykę, jako najdoskonalszą, jedynie prawdziwą filozofią; zowią Kartezyusza, Bakona i wszystkich jego następców duchami zwrotu i nauczycielmi pogaństwa; robią coraz zuchwalsze uroszczenia, przywrócić na

gwałt pragną czasy średniowieczne. Nawet za granicami Niemiec czuć się daje żywo filozoficzne to ziemi trzęsienie. Francuzi np. śmieléj, niż kiedykolwiek, deklamują przeciw filozofii, przezywają ją Materyalizmem, a Spirytualizm ulgądają w ślepéj wierze. Nasz Witwicki jeździ po filozofii, choć o niéj niema ani wyobrażenia, jakby po drewnianych Karruselu konikach, a Mickiewicz wynosi pod obłoki uczucie i axaltacyą, prawi dziwne rzeczy o jakimś tam Messyanizmie. Tak okazała się na nowo prawdziwość przysłowia, że biada temu na świecie, kto sie potknie; że na pochylone drzewo zgoła kozy skaczą! — Autor, występując ze światem trzecim, boskim, transcendentalnym, wszystko wiecznością swą przenikającym, i wyprowadzając filozofią przez to z dzisiejszego przykrego położenia, przywraca jéj dawniejszą, ciężko pozyskaną dostojność, tudzież składa przy stopach jéj na powrot berło panowania nad nowocześném człowieczeństwem. On rozdziera tym sposobem rostropnie ułożone i już gotowiuteńkie plany różnorodnego nietoperzostwa, zabija świetne nadzieje oszustwa i niedołęstwa, które pragnęłoby okuć światło i zdolność w kajdany niby religijne, porwać za cugle rydwanu świata w imię piekła, przechrzczonego niebem, i przyjść znowu do średniowiecznego swego znaczenia. Że to wszystko ściąga na jego głowę siarczyste pioruny, rzecz snadna do pojęcia. Ale on ciosy tego rodzaju wytrzyma, a skoro prawda stoi mu przy boku, zaśmieje się w końcu z wrogów światła i postępu. On ma zgoła tę śmiałą

otuchę, iż może się mu powiedzie przeprowadzenie samodzielnéj filozofii z Niemiec do Polski i zrobienie przez to ukochanéj swéj Ojczyzny, na co od dawna zasługuje, najrzeczywistszą Słowiańszczyzny królową.

Po Bogu prawdziwym najdroższą dla ludzkości jest rzeczą Nieśmiertelność. Wraz z bankructwem Spekulacyi niemieckiéj zgubiono także pewność i niezawodność wiekuistego żywota. Dziś panuje, dość powszechnie, błędne to przekonanie, że duch ludzkości stanowi istotę pojedynczego człowieka, czyli że duch rodzaju jest treścią i rzeczywistością jednostki. Jest to nauka zaiste boskość naszę upodlająca, bo tylko w królestwie zwierząt może mieć znaczenie. Li w sobolu, żółwiu, krecie, ptaku, raku, lub robaku, rodzaj, do którego pewna jednostka, t. j. pewien exemplarz jednego dzieła należy, jest wiekuistą jéj osią i stanowczém pojęciem. Ale człowiek jest sam sobie i dla siebie udzielnym, że tak powiem, jednostkowym rodzajem. We wszystkich borsukach tażsama, lecz w Pawle zupełnie inna niż w Gawle objawiła się myśl Boża. Każda jaskółka lepi gniazdeczko swe, jak wszystkie inne, a to od wieków ciągle jednako, bez najmniejszego postępu; lecz każdy człowiek, bądź w Dobrém, bądź w Złém, zdoła być twórczym i oryginalnym. Człowiek, mający już w tém życiu, nie osóbną, udzielną, własnym swym światem będącą niebiańską sobistość, lecz duch ludzkości, swą istotą, czyli wyrażający już dziś li promień z Ogółu, jakże może spodziewać się po śmierci

jednostkowego, osobistego, prawdziwego żywota? On wyszedł z ogółu, jest właściwie ogółem i wróci do ogółu. Istnienie jednostkowe, to czcza samolubów chimera! Umiejętna niepewność żywota wiecznego jest dziś tak wielka, że niejaki Kerning śmie w naszych czasach nauczać publicznie, że nieśmiertelność ma tylko dwa prawdziwe dowody, któremi są: albo obcowanie z nieboszczykami, albo też rostworzenie w sobie cudownego oka proroczego. — Autor okazując, że jaźń człowiecza jest wiekuistém bóstwem, które żyje w przedświecie, t. j. nim się tu na ziemi urodziło, i w pozaświecie, t. j. po ziemskiéj śmierci, równémże zupełnie życiem, co i w tym świecie; że przedświat, świat i pozaświat, przyszłość, teraźniejszość i przeszłość, są li względnemi rosstępami jednego i tegożsamego bezwzględnego życia; że do wszelkiego bóstwa, tego obrazu i podobieństwa Boga, przywiązana jest na wieki, równie jak do Boga samego, jednostkowość, osobistość i świadomość, ratuje starą pewność nieśmiertelności człowieka i popiera ją nowym, bespośrednim, niepodobnym do zbicia dowodem. Któreż bóstwo albowiem nieczuje się wprost i samo przez się bóstwem, t. j. istotą wieczną, nieśmiertelną? Tym sposobem obcowanie z nieboszczykami i cudowne oko prorocze, oraz podobne chorowite umidła, stają się rzeczą niepotrzebną i śmiészną, a prawda siada przecież na wóz tryumfalny. — Kerning utrzymuje wprost i bez obłazu, że nie każdy człowiek cieszyć się będzie wie-

kuistym żywotem, lecz ten jedynie, co potrafił go w sobie własną wyrobić siłą; że znajduje się w nas pewna moc nadziemska, np. widzenia nieboszczyków, prorokowania i działania cudów, lecz potrzebuje rozbudzenia się samodzielnego ze snu materyalnéj śmierci, oraz długiéj i ciężkiéj wprawy; że modlitwa i post rospalają w nas ogień żywota wiecznego, który wstępuje w końce palców i ulecza Chorych sposobem Chrystusa. Także nasz Wroński wymaga stanowczéj Reformy Chrześciaństwa. On gniewa się na nie za to, że przyobiecuje uroczyście każdemu człowiekowi bez wyjątku żywot wieczny, a Reformę religijną, któréj się spodziewa, opiera na takiém związaniu nieśmiertelności z moralnością, jakie ma miejsce między skutkiem a przyczyną. Żywot wieczny jest, wedle niego, li żniwem, a moralność siejbą. Kto siał, ten jedynie oczekiwać tu może żniwa! — Autor, widząc w jaźni ludzkiéj wiekuiste bóstwo, przyznaje każdemu człowiekowi nieśmiertelność i zgadza się tu s Chrześciaństwem. Bóstwo to jednakże jest, wedle niego, długo li iu potentia. Przychodzi dla tego s przedświata w świat, ażeby się stało bóstwem in actu. Jego obowiąskiem jest przeto, śród ciągu całkowitéj swéj teraźniejszości pracować nad wydobyciem s siebie złożonéj w sobie myśli Bożéj, czyli wyczynić się ze stanu in potentia w stan in actu i przeistoczyć się samodzielnie w bóstwo istotne. Stósownie do wysokości tego przeistoczenia, czyli kwiatowego sobistości swéj świętéj rozwicia, nastąpi jego stan in sempiterno. Tak

więc każdy spodziewać się ma nieśmiertelności, ale żyć będzie wiecznie tylko wedle swéj dobrowolnéj zasługi, t. j. w niebie, lub w piekle. Nie nieśmiertelność sama, lecz Zbawienie, lub Potępienie wiąże się tak z moralnością, jak skutek s przyczyną. Chrześciaństwo zatém, które podobnież uczy, niepotrzebuje w punkcie tym Reformy, bo objawia nam istotną prawdę. Wroński zbłądził, biorąc zbawienie lub potępienie i nieśmiertelność samę za jedno. Również Kerning wpadł na bezdroża i wilcze ścieszki. Prawda, że dysze w każdym człowieku moc nadziemska, bo on jest bóstwem in potentia. Prawda, że moc tę zdołamy wydobyć s siebie li własną siłą, bo mamy przeistoczyć się samodzielnie w bóstwo in actu. Ale rzeczy te, zupełnie naturalne, niepowinny nas pogrążać w ciemnéj Mystyce i niewiodą wcale, ani do obcowania z nieboszczykami, ani do prorokowania, ani do robienia cudów. — Moralność jest gościńcem do wiecznego Zbawienia, a niemoralność do wiecznego Potępienia. Na czém polega moralność? Na tém, ażeby jaźń ludzka żyła i działała godnie saméj siebie, t. j. jak bóstwo z niebios. S tego powodu autor daje następne etyczne roskaźniki: „Tak żyj, ażebyś nigdy i w niczém bóstwa twéj piersi niesplamił! Tak działaj, jak Bóg-człowiek, t. j. dozwól przybijać się do krzyża za prawdę, piękność i cnotę, za świętość i wolność, za istotne dobra religii i polityki, za światło, prawo i postęp, za Ojczyznę i umiejętność! Poświęcenie i ofiara są twoją powinnością, lecz poznaj pier-

wéj to dobrze, za co dać chcesz gardło, ażebyś niebył, miasto Boga-człowieka, godnym politowania szaleńcem lub głupcem! Nie lękaj się śmierci, bo jaźń twoja, to bóstwo z niebios, umrzeć niemoże! Lepsza śmierć ziemska tysiąckrotna, niż wiekuiste spodlenie bóstwa twéj piersi niecnotą, nieświętością, lub niewolą!" O ile nauka ta zbawienna jest dla dzisiejszego człowieczeństwa, chorującego tak ciężko na piekielne samolubstwo; o ile jest zbawienna szczególniéj dla nas Polaków, patrzących z utęsknieniem w lepszą, oczekiwaną od dawna przyszłość; niepotrzeba tu tego dowodzić.

Bóg jest środkową, sercową transcendentalnością we wszechświecie, a jaźń podobnąż transcendentalnością w człowieku. Jak do Boga przywiązana jest przedwieczność, tak do jaźni ludzkiéj wieczność, czyli nieśmiertelność. Przedwieczność, wieczność i nieśmiertelność należą także do dzielnic transcendentalności, gdyż są jéj przyrodą (attributum). Trzecią tedy, główną w filozofii rzeczą, jest odkrycie źródła poznania dla téj transcendentalności, czyli okazanie, iż człowiek ma dla niéj bespośrednie oko. Jeżeli filozofia tego niedokaże, lada mędrek ogłosi wszelką transcendentalność za płonny głów upiór i zostanie bezbożnikiem, w końcu zaś rzuci się w uściski ślepéj wiary i szaleć będzie najnierozumniejszą bigoteryą. — Filozofowie greccy szukali długo bespośredniego oka dla transcendentalności, lecz besskutecznie. Chrześciański Kościół ogłosił mądrość ich za ciemną buntowniczkę

przeciw światłości Bożéj, i wyrzekł ukazowym sposobem, że transcendentalność jest li wiary przedmiotem. To było ostatecznym na polach tych starożytnego czasu wypadkiem. — W średnich wiekach wierzono w naukę Kościoła, wierzono w nią potulnie, ślepo i nader długo. Nareszcie rozbudziło się ogólne wątpienie. Rzeknięto: „Chrześciaństwo każe nam wierzyć w transcendentalność, lecz nierostwarza w nas besposredniego dla niéj oka. Jeżeli zupełném niepodobieństwem jest człowiekowi ujrzenie transcendentalności; jakże wiedzieć o niéj może Kościół? Jak zdoła człowiek rozumny wierzyć w rzeczy przechodzące niby ludzkości rozum? Skoro rozum niedostateczny jest do poznania prawdy rzeczywistéj, czémże przekonać się można, iż nauka Kościoła jest prawdziwą?“ To zwątpienie o wszechwiedzy, mającéj przesiadywać w czczewach wiary, i przechodzenie pod sztandar buntowniczego rozumu zakończyło czasy średniowieczne. — Rospoczęła się historya nowożytna. Rozum objął berło świata i podeptał wiarę. Wsławił on szczep Romański, a szczególniéj Francuzów. Kartezyusz stał się patryarchą dzisiejszéj filozofii, a Wolter, Russo i inni Encyklopedyści przeszłowieczni przygotowali sławną, okropną, przyszłością ciężarną i szczodrą już w ważne skutki, rewulucyą. — Szczep germański, szczególniéj zaś Niemiec, inną, wprost przeciwną poszedł drogą. On zrobił umysł jedynowładcą nowego człowieczeństwa. Umysł ten wywołał Reformacyą religijną i rozwinął się w świetnéj Spekulacyi umiejętnéj, jakiéj

nigdy na ziemi niebyło. — Dziś dojrzał zupełnie rozum romański, a ostateczném jego dziełem są: St. Symonizm, Socyalizm i Kommunizm. Dojrzał także umysł germański, a jego owocem są: spekulacya Hegla, Krytyka Chrześciaństwa Brunona Bauera i mądrość Feuerbacha. — Ludzie myślący musieli zwrócić na wypadki te uwagę. I cóż się w końcu okazało? Rozum dowiódł przez wszystkie swe utwory, że ma li empiryczną naturę. On stworzył Realizm i Materyalizm. Czém jest on w pierwociu swéj istoty? Niczém więcéj, prócz wysoko wykształconym i od umiejętności ukoronowanym zmysłem. I jestże zmysł bespośredniém okiem w transcendentalność, w świat boski? Bynajmniéj; to jedynie bespośrednie oko w widzialną zewnętrzność, w przyrodzeniu. Rozum przeto okazał się pod względem poznania Boga i nieśmiertelności ludzkiéj niedołęgą. Umysł znowu dowiódł przez wszystkie swe utwory, że jest li spekulacyjnéj natury. On stworzył Idealizm i Spirytualizm. Czém są te umiejętności kształty? Heglowska spekulacya, pomimo woli i wiedzy, przekonała świat nasz dostatecznie, że idealizm i Spirytualizm niezdobywają transcendentalności, lecz tylko metafizyczność, stanowiącą duszę skończenności, lub też ogólnego, naturalnego ducha; że obrabiają li czasowość, a nadto niewidzialną, będącą dla człowieka doświadczenia nicestwem; że więc są dla ludu Nihilizmem. Czém jest umysł w pierwociu swéj istoty? Niczém więcéj, tylko poetyckim, radykalnym, libertyńskim, lecz rossądkiem popar-

tym i od umiejętności ukoronowanym umem, t. j. fantazyą. I jestże um, widzący Olbrzymów, jeniuszów cudownych, Sylfy, Gnomy i Centaury, okiem w świat boski? Nie, to jedynie bespośrednie oko w niewidzialną wewnętrzność istnienia, w Psychę wielkiéj Izydy. Jak zmysł jest okiem cielesném dla ciałowości w ogóle, tak umysł jest okiem niecielesném, czyli okiem duszy dla duchowości, albo idei, atoli ani jeden ani drugi niesą okiem jaźni, niesą okiem bóstwa dla boga i boskości. Tak tedy również umysł okazał się pod względem prawdy nadziemskiéj niedołęgą. — Wyświecona niemoc rozumu i umysłu co do poznania transcendentalności zabiła dawniejsze do filozofii zaufanie. Mnóstwo ludzi wróciło wrzkomo i wraca się codzień w średniowieczność, wołając głośno, ile im podobna: „Tylko wiara jest na ziemi Boga i wszelkiéj boskości apostołką; tylko ona ma prawo uważać się za mądrość najwyższą, jedynie prawdziwą. — Zrobić lewo w tył i skryć się w stare rozwaliny, rzecz to najsnadniejsza, lecz w żadnym razie nieprzynosi czci takowym bohaterom! Ani romańska, ani germańska filozofia niewypracowała się jeszcze ze swego bankructwa. Tymczasem światu naszemu niejest bynajmniéj tajemnicą, że zwrot był zawsze, zaczém i dziś, przeciw woli Boga; że jak niegdyś średniowieczna, tak teraz nowomodna ślepa wiara powiedzie wnet do Reformacyi i Rewolucyi, gdyż historya okazała już wybitnie jéj niedostateczność dla powszechnego szczęścia ludzkości i pogrze-

bała ją dawno, jako nadpsutego trupa; że wiara niejest bynajmniéj okiem bespośredniém dla transcendentalności, lecz jedynie ufnością dobroduszną w prawdziwość podań tego, co ongi oko takie wprost widzieć miało. Ponieważ nieznośny stan dzisiejszy owocem jest Chrześciaństwa; więc krzyknięto w każdym niemal kraju, że Kościół ten już się przeżył i świat nowéj potrzebuje religii. Inni żądają przynajmniéj stanowczéj Chrześciaństwa reformy. — Ze wszech stron poczęto szukać bespośredniego oka dla transcendentalności. Przypomniano sobie zgoła, że w pierwiastkowym świecie ludzie widowali Boga, rozmawiali z Nim i odbierali od Niego roskazy. Czemu dziś tak się niedzieje? Oto dla tego, że człowiek zgrzeszył i upadł moralnie; że okalawszy swą świętość materyalizmem, został niegodzien obcowania z Bogiem; że oślepł jaźnią i utracił wzrok dla cudu. Wszędzie żyją podania, że ród ludzki zgubił coś wielkiego, a kamienia mądrości szuka świat od wielu wieków. Co może być tą niesłychaną stratą, tym mądrości kamieniem? Nic innego, tylko bespośrednie oko dla Boga. Dawniéj byli Prorocy, t. j. mężowie święci, którym Bóg dał nadziemską mądrość i pewną miarę wszechwiedzy, dziś ich niema. Dawniéj jawili się ludzie s siłą niebiańsko-olbrzymią, jak np. Samson, Dawid, Mojżesz. Bóg przelewał w nich swą wszechmoc i garstką Zbrojnych rozbijali nieprzeliczone wrogów zastępy. Dziś zowie się to bajką. Mamy odwieczne księgi święte, pochodzące od ludzi Boga i mieszczące w sobie dla nas ludzi świata, mądrość

transcendentalną. My ich nierozumiemy; dla tego też wydają się nam zbiorem niedorzeczności. Grzech pierworodny odebrał nam władzę bespośredniego poznania wszelkiéj istotnéj prawdy. Co jest naszym obowiąskiem? Modlić się dzień i noc, aż kości nauczą się pacierza, i odmawiać go będą, jakoby usta; pościć i suszyć, starać się wszystkiemi siłami o przebłaganie Boga. Gdy znajdzie nas czystymi, jako sam, rozedrze bielmo winy na źrenicy naszéj i będziem Go znowu widzieli. I rospoczął się po różnych punktach chrześciańskiego świata tybetański żywot ascetyczny. I znaleźli się ludzie, co głoszą przed słuchającą ich przesądną gawiedzią, iż rostworzyło się w nich bespośrednie oko dla Boga; co występują jak najbesczelniéj ze swą mądrością nadziemską, i chcą burzyć lub poprawiać Chrześciaństwo. Co jest tém okiem, tą mądrością? Oni zowią je jasnowidzeniem. Powstały zgoła uczone teorye, wskazujące środki do zdobycia jasnowidzenia. Oto źródło mnogich, włóczących się dziś po wszech krajach cudotwórców i fałszywych Proroków. Nawet Polakom okazało się Pseudo-niebo przychylne, bo zesłało im Towiańskiego. — Autor patrząc na te błazeństwa, na te świadome lub nieświadome szalbierstwa, rozmyślał, jak zaradzić Złemu. Bez modłów, postów i anachoretycznych komedyi, lecz zrobiwszy w filozofii, za łaską niebios, naturalny krok dalszy, odkrył wreszcie w istocie człowieka szukane zewsząd bespośrednie oko dla transcendentalności i usiłuje rozwidnić je w swych ziomkach. Okiem tém jest

staro-polski, choć dziś dopiero do świadomości, pojęcia i imienia przychodzący, niemający nazwy w żadnym obcym języku, mysł, to wiekuiste źródło i święty pierwiastek tak zmysłu, jak umysłu. Jaźń empiryczna, siedząc w ciele i przelewając się w ciało, ma oko dla ciałowości własnéj, oraz obcéj, czyli dla materyi. Oko to widzi bespośrednio zewnętrzność świata, i zowie się zmysłem. Jaźń znowu metafizyczna, stanowiąc dno duszy i będąc duszą, ma oko dla duchowości własnéj oraz obcéj, czyli dla ducha. Oko to widzi bespośrednio wewnętrzność świata i zowie się umysłem. Jaźń wreszcie transcendentalna, czyli właściwa, ten korzeń jaźni empirycznéj i metafizycznéj, będąc sama bóstwem, ma oko dla boskości własnéj i obcéj, a więc także dla Boga. Oko to widzi bespośrednio boskość świata, t. j. słowo i tchnienie Boże; widzi boskości téj przedwieczne źródło, t. j. samego Boga; widzi w istnieniu i za istnieniem stnienie, a nazwą jego, jak już wiemy, jest mysł. Jak zmysł ogląda bespośrednio materyą, czyli zmysłowość, i jak umysł ogląda bespośrednio ducha, myślenie, czyli umysłowość; tak w człowieku, co poczuł się bóstwem, mysł ogląda bespośrednio Boga i cały świat boski, czyli mysłowość. Mysłowość znaczy więc tyle, co widząca transcendentalność, co Wrońskiego achrematyczność. Tak tedy mysł polski, choć niema, jak niegdyś Chrystus, bicza, rospędza cudotwórców i fałszywych proroków, przychodzi filozofii oraz Chrześciaństwu na pomoc, a dla Słowian

w ogóle karczuje płonno-otuszne nowiny dla przyszłéj umiejętnéj chwały i idącéj w naszych czasach za nią tuż w tropy religijnéj tudzież politycznéj świetności.

Autor tedy daje rodakom prawdziwego, chrześciańskiego, lecz nie na saméj wierze, także na przekonaniu snadném do zdobycia każdemu opartego, umiejętnie ugruntowanego, codzień jaśniéj wyświecającego się w istocie swéj Boga i słowo oraz tchnienie Boże, czyli cały świat trzeci, boski; daje im jaźń i nieśmiertelność, tudzież wynikającą z boskiéj ich natury nową, heroiczną, najbardziéj zbawiającą, prawdziwie boską moralność; daje im mysł, czyli oko bespośrednie dla transcendentalnéj, wiecznéj, rzeczywistéj prawdy. Musiał on tu rospisać się nieco obszerniéj, albowiem przeświadczył się, zwłaszcza na opinii sfrancuzionych, płydkich a zarozumiałych emigracyjnych recenzentów, do których także chory na duchu, bo od szatana Towiańszczyzny i Messyanizmu opętany, godzien lepszego losu, Mickiewicz należy, że niemiano o darze jego dotąd ani wyobrażenia, że nawet i pod tym względem potrzeba było, jak to mówią, kłaść łopatą w głowę. Że autor chce być nowym Chrystusem, że potępia Chrześciaństwo, że prześladuje kościół katolicki, że jego nieśmiertelnością i niebem są półki w paryskiéj bibliotece królewskiéj; te bezecne, wierutne, bezczelne kłamstwa, raniące na powrot głupich lub złośliwych potwarców! Zarzucano nam samochwalstwo, i najdziksze rze-

czy, a przecież zdawała się publiczność temu wszystkiemu wierzyć! Ma słuszność Göte mówiąc: „Man sagt, Eitles Eigenlob stinket. Was aber fremder ungerechter Tadel für einen Geruch habe, dafür hat das Publikum keine Nase!“ — Ludzie są dziś za zwyczaj tak dumni na swe talenta i zdolności! Atoli czytając obszerne dzieło filozoficzne, nieumieją dostrzedz ani jego pierwiastku, ani kierunku istotnego, ani kardynalnego, stanowczego tchnienia, ani nawet stósowności do czasu. Im potrzeba rzeczy te ofiarować osobno i w skróceniu; a że czytają zwykle li przedsłowia, więc oto je tu mają! Im potrzeba, przed daniem całkowitéj rostoczy systemu, przedstawić go tak, jak to czyni po śmierci filozofów historya filozofii. Niedziw! Są to ludzie wyobraźni, szukają więc wyobrażenia, jako szczytu najwyższéj doskonałości; nieprzeczuwając tego, że wyobraźnia jest po zmyśle najniższą władzą, i że nawet długouchemu niezbywa na wyobrażeniach! Otóż macie teleologiczne, wyobraźniowe abrégé! Autor dał je niechętnie, bo wolałby, ażebyście sami w nim rzeczy te odkryli.

Że świat trzeci, boski, i bespośrednie oko dla niego, czyli mysł; że całe to od korzenia do kwiatu przeobrażenie dotychczasowéj filozofii romańskiéj i germańskiéj w filozofią słowiańską; że podniesienie to świętego, transcendentalnego ziarna prawdy, które dotychczosowy rozum i umysł europejski, ogryzując je ze skończennéj plewy,

upuszczał w otchłań nicestwa; że to wszystko zmienia znakomicie starą, dotąd powszechnie znaną loikę; rzecz naturalna. Stara loika była, biorąc rzecz w ogóle, myśleniem realnego i idealnego myślenia. Narodowa loika opiera dwa te myślenia na myśleniu transcendentalnego myślenia. Dwa myślenia ziemskie, jedno rozumowe, a drugie zmysłowe, znajdują tu swą prawdę i jedność w myśleniu trzeciém nadziemskiém, boskiém, a przecież dalekiém od wszelkiego Hocus-pocus cudowności, czyli w mysłowém. Dawnéj loiki Dwójca, Dichotomia, przepływa w Trójcę, w Trichotomią, która rozmnażać się daje przez różne stosunkowe kategorye. Wszystko, choć niestaje się loiką Heglowską, loiką nową, będącą w gruncie Ontologią, czyli filozofią przedświata, t. j. kraju Zoroastrowskich Ferwersów i Platońskich Bożych pierwowzorów, nabiera innéj postaci, lub innego znaczenia; wiele świeżych i zupełnie oryginalnych rzeczy przybywa, a całość staje się żywotnym Organizmem. Przekona się o tém sam czytelnik w Dialektyce i Systematyce, czyli w drugiéj i trzeciéj części, lub też w tomie wtórym Myślini, gdzie stara loika przerobioną zostaje. Loika ta była li rzeczą daną, li empirycznym faktem, który należało się ugruntować filozoficznie i naszego czasu, oraz narodowości polskiéj i słowiańskiéj godnie. Konieczna ta potrzeba wywołała do bytu pierwszą część Myślini, t. j. Analytykę, będącą loiczną prawdy, wiedzy i poznania rozbierzą. Treść tomu pierwszego Myślini skłoniła niegdyś Kanta do na-

pisania Krytyki czystego rozumu, Fichtego do wydania Nauki umiejętności, a Hegla do wystąpienia s Fenomenologią ducha. Trzy te dzieła są najcelniejszemi utworami spekulacyi niemieckiéj. Jest to teorya i umiejętne ugruntowanie samodzielnego poznania, zaczém kamień węgielny wszelkiéj filozofii. Gdyby praca ta, t. j. Analytyka, okazać się miała godną zajęcia w filozofii polskiéj podobnegoż miejsca, co np. Kantowska Krytyka czystego rozumu w niemieckiéj; naówczas najgorętszém byłoby autora życzeniem, ażeby wkrótce zjawiła sie polska Nauka umiejętności i polska Fenomenologia ducha, t. j. oryginalno narodowe, świat boski rostaczające, odpowiednie namienionym niemieckim dzieła.

Autor słyszał rozmaite zdania, nieraz jak najsprzeczniejsze s sobą, o swéj Chowannie. Między innemi było i takie, że napisane jest zbyt popularnie; że filozof nie ogół publiczności, lecz najdzielniejsze w niéj głowy powinien mieć na baczeniu. Myślini dogodzi, ile spodziewać się wolno, temu wymaganiu. Ona przeznaczona jest li dla tych, co cenią istotną umiejętność, lub też, co stanowiąc wybór najzdolniejszéj młodzieży, szukają szczerze wyższéj, w większéj części naszego kraju przytłumionéj oświaty. Wszelakoż nawet ona nierosstaje się s popularnością, a jasność uważa za naturalny przymiot wszelkiego prawdziwego światła. Jeżeli zbyt popularna Chowanna od tylu głośnych półmędrków niezrozumianą była, cóż będzie

z mniéj popularną Myślinią? Może spotka autora jéj nieoczekiwana, prawdziwie krotofilna komedya! Nietylko widze o aktorach lecz i aktorowie o widzach mają prawo do sądzenia!

Choć może Przedsłowie to, — sądzi się tu wedle doznanego już doświadczenia, — wydawać się komu będzie niemałéj zarozumiałości, lub zgoła samolubnéj próżności pieśnią, autor jednakże pisał je z najgłębszą skromnością i pokorą. On nieniesie, jak np. prorok Towiański, nowego Koranu, budzącego ciemny fanatyzm i wymagającego ślepéj wiary, starającego się nie o przekonanie głowy, lecz o zdobycie woli, co także Jezuici czynić nawykli; — nie żąda loiką tą nikogo usidlić w rosstawionych swych sieciach! Jego zamiarem jest równie teraz, jak i dawniéj, li rozbudzanie polskiego ducha, dla którego niepospolitéj zdolności, świeżości, twórczości i mocy ma rzetelny szacunek. Nie utworzenie Szkoły filozoficznéj, która jest także sektą, kastą, cechem, średniowieczną szczególnością, stronnictwem, lecz samodzielność i wolność ogólnéj myśli narodowéj ciąży mu na sercu. Nie uczniów i zwolenników, lecz spółzawodników w umiejętności wyższéj, spółpracowników w jednymże celu pragnie on wywołać. On wie dobrze, iż jego usiłowania, jeżeli go inni niepoprą, skończą się na niczem, już dla tego, że byłoby to znakiem, iż naród nasz jeszcze niedojrzał do przyjęcia filozofii, lub też nieotrzymał z niebios do niéj usposobienia. Dla tego

prosi on ziomków z duchem samodzielnym o pomoc w rospoczętym boju przeciw ciemnościom, i woła do nich uroczyście: „Mędrcy polscy, zabierzcie się do pióra i pracujcie dla ukochanego narodu, bo wielka na was leży odpowiedzialność! Wy rostwieracie mu bramy przyszłości! Zdejmijcie mu z oczu przepaskę starą, ażeby ujrzał świetne słońce posłannictwa i przeznaczenia swego. Mędrcy polscy, oświecajcie naród, ażeby wiedział, czém był, czém jest i czém być powinien; oświecajcie go, bo noc duchowa jest jedną z najokropniejszych śmierci. Prawcie mu co godzina, że wielka spaniała, wiekuista Boskość stanowi jaźń jego, że więc nieumrze i umrzeć niemoże, że niema dlań śmierci, chyba iż sam zechce zagładzić w sobie nieśmiertelność nierozumem, ospałością moralną, tchórzostwem, brakiem własnego uczucia, niezdolnością do ofiar i podłemi czyny. Mędrcy, uczcie lud polski, tak zdolny z natury, myśleć, a przestaną go dusić rozliczne przeklęte zmory; uczcie go myśleć, a pozna sam siebie, uczuje swą godność i niebędzie bił czołem przed marnym blaskiem, tytułem, ludzką łaską i innemi bałwanami; uczcie go myśleć, bo myśl idzie przed uczuciem i czynem, a świetne myśli wiodą do świetnych dzieł. Uczcie lud myśleć, wy Rozumni, już z rostropności, a choćby li przez wzgląd na samych siebie, gdyż w dziedzinie rozumu Najrozumniejszy będzie zarazem Najjaśniewielmożniejszym! Wy zaś inni patryoci, podawajcie dłoń pomocną narodowym mędrcom, bo mądrość potrzebniejsza jest dziś bardziéj, niż kiedy-

kolwiek Ojczyznie! Gdy będzie ogólna światłość, nastąpi ogólny dzień moralny naszego Zbawienia. Jeniusz narodu poczuje swą nadziemskość i Bóg będzie z nim!" — Nowego roku drodzy bracia Ziomkowie!

Frejburg w Bryzgowii, dnia 1. Stycznia 1844.

Autor.

OSNOWA
Tomu pierwszego Myślini.

WSTĘP.

ANALYTYKA
jako Myślini część pierwsza.

A. ROZBIERZ PRAWDY
jako Analytyki loicznéj Oddział pierwszy.

WSTĘP.

§. 1.

Pierwsze oznaczenie loiki.

1) Ciemne są wierzeje, przez które świat wysunął się s powiatów wieczności; ciemny jest ogólnéj matki naszéj, ziemi zaczątek; ciemne jest każdéj rzeczy, każdego zwierza i człowieka, ludzkości całéj pierwocie; ciemna jest ta romantyczna gwiazda, co raj dzieciństwa świata i naszego dzieciństwa roskosznym swym brzaskiem złociła; ciemno jest przed wszelkim słońca wschodem. S ciemnic nocy występuje wszystko jak Afrodyta z głębin Oceanu. Nie bez głębokiéj myśli Grek starożytny zrobił noc matką swych Bogów i świętą wszechistnienia głowatką. Każdy początek, zaczém i początek Myślini, jest prawdziwym mżykiem. Z zawiązanémi oczyma stoimy tu przeto i oczekujemy na pierwszy połysk loicznego dnia. Chociaż i zrzucimy z oczu zawiąskę, zobaczym niewiele; gdyż oko nasze spotka jedynie zmrok przedsłoneczny, czyli loiczne zaranie. Jest tu bowiem obowiąskiem naszym oświadczyć, czém jest loika, t. j. dać pierwsze jéj oznaczenie. Niech oznaczenie to będzie jasne, jak Oblicz Mojżeszowego Jehowy; niech otrzyma piętno najwyższéj doskonałości; wszelakoż ćmy pierwiastkowéj nierospędzi. Czemu? Może to być li płomyk światła walczącego s ciemnością. Chociażby on i błyskawicą wybuchnął, to bardziéj razi, niż oświeca. O przekonaniu czytelnika ani myśli. Pierwsze oznaczenie loiki niewyczerpnie, jak

naturalna, téj umiejętności; nie da się postawić, jak talerz s potrawą; rostworzy tylko podwoje do naszéj świątyni i pokaże ołtarz główny z daleka. Loikę ujrzeć można poraz pierwszy tak jedynie, jak ten lub ów przedmiot nam nieznany, leżący w niesłychanéj oddali; jak obłoczki światła gdzieś na dnie niebieskich przepaści! Niema więc nic dziwnego, że początek loiki jest ciemny.

Ciemność każdego początku jest już jego trudnością. Ale są jeszcze inne do trudności téj powody. Życie zwyczajne ma przysłowie: wszelki początek jest trudny. Nigdzie atoli niejest on tak trudny, jak w umiejętności. Jeżeli bowiem pragniesz np. pałac wystawić, masz ziemię gotową, którę sam Bóg uczynił calcem, t. j. niewzruszonym gruntem, a więc wyborną gmachu twego podstawą. Dobrotliwy Ojciec wszechświata przygotował Ci tu nawet materyały, bo stworzył od wieków granitowe góry, s których kamień brać możesz; dał Ci glinę, s któréj snadno cegły wypalić; bo wapno, do twéj budowli potrzebne, jest Jego dziełem. Ty masz tylko zabrać się do roboty. Nim przyszło Ci na myśl gmach stawiać; już Bóg zrobił dla niego posady i przygotował Ci wszystko! Zupełnie inaczéj rzecz się ma z umiejętnością. Tutaj niedość wziąść się do roboty, ale pierwéj calc i materyał trzeba stworzyć samemu, bo umiejętność jest światem odmiennym od tego, w którym budujesz pałace. Umiejętność jest światem, który ma człowieka swym stwórcą. Zgoła tak zwana nauka boża nierobi tu wyjątku, bo i ją utworzył człowiek, t. j. niebios wysłaniec. Mówią powszechnie, iż Bóg stworzył świat z niczego. Również z niczego stworzył człowiek umiejętność, która jest jego światem. Co się to znaczy? Oto, niemamy tu nic gotowego, nic danego! Wszystko a wszystko zrobić tu trzeba samemu. Jest to więc trudność niesłychana. — Lecz niedość. Ciało nasze powstaje s prochu i w proch się obraca. Z nasienia wydobywa się młoda roślina i kończy swe przeznaczenie nasieniem. W jakie pierwiastki rzecz się rozwiązuje, s takich i powstała. Jutrzenka dla Europy, jest zorzą dla Ameryki. W całéj ogromnéj okóli, będącéj Izydy kościołem, początek jest wszędzie końcem. Toż samo dzieje się i na łonie umiejętności. Skoro tedy chcesz zacząć loikę, musisz

ją pierwéj ukończyć. Nim poznasz jéj wstępnie, trzeba ci znać jéj zaworniki. Kto loikę wydaje, temu to nietrudno, bo może ją kilkakrotnie przerobić, i po skończeniu dzieła, dzieło zaczynać. Ale czyliż czytelnik, co z autorem pracy téj nieodbył, zdoła dzieła jego zaczątek należycie zrozumieć? To niepodobna. Zrozumie go niezawodnie, ale wtedy dopiero, skoro już całe dzieło przeczytał i po drugi raz bierze je do ręki. Koniec loiki, — jako i wszelkiéj innéj umiejętności, będącéj okrągłym systemem, czyli po polsku, okrągłym całokształtem, — jest jéj punktem zaczątku. Stąd pierwiastkowe jéj oznaczenie jest trudne i trudne być musi. Któż tego niepojmuje, że na pytanie, „czém jest loika,“ wtedy zdołamy należycie odpowiedzieć, lub daną nam odpowiedź należycie zrozumieć, skoro znamy już loikę na wylot? Trudność takowa niech przecież nikogo niezraża! Sarmata nietracił dotąd nigdzie odwagi. Kto kołace cierpliwie, temu będzie nareszcie otworzono. Ostrowidz rodzi się ślepo, jak każde zwierzę, pozyskuje przecież w czasie swym wzrok najbystrzejszy. Toż samo znaczy się o ostrowidzu w nas mieszkającym, czyli o poznającéj jaźni.

2) Czemże więc jest loika? Pierwsza, bespośrednia, ogólna i porankowym zmrokiem szara odpowiedź na to pytanie, brzmi, — myśl tu np. szkolnego żaka, — jak następuje: loika jest pewną umiejętnością. Odpowiedź ta wiedzie natychmiast do pytania drugiego: czém jest umiejętność. Pytanie to znajduje dopiero w ostatnim paragrafie loiki swą odpowiedź. Jakże więc podobna tu, t. j. na samym loiki początku, na nie odpowiedzieć? Wszelka odpowiedź, choćby i najprawdziwsza, będzie tu tylko zapewnieniem, tylko przypustnikiem, (anticipatio), t. j. oprze się na dobréj wierze, którę czytelnik ma w autora, zaczém — na wszędzie i zawsze nędznéj, a na filozoficzném błoniu niedostatecznéj powadze. „Dajże nam raz tę odpowiedź, woła czytelnik. Niech ją poznam. Nic to nieszkodzi, że ona tu tylko zapewnieniem, skoro się przy końcu loiki sam przekonam, że w zapewnieniu tém leżała istotna prawda.“ — Dobrze. Umiejętność tedy jest całokształtem poznania Boga, oraz dzieł Jego. Jéj przedmiotem

jest wszystkość, jedność i całość istnienia, jest wszelka prawda i wszelka wiedza. Calcem, na którym spoczywa, niejest samo czyste myślenie, jak to uczy szkoła Heglowska, ale empiryczne, metafizyczne i filozoficzne poznanie, oraz przekonanie na poznaniu tém oparte. Umiejętność prawdziwa jest jedna, jak jeden Bóg i jeden świat; w niéj jest wszystko. Ona jest mądrością Boga, wymawiającą się na znikomości smugach przez usta człowiecze; jest przeświadczeniem, świadomością i własném uczuciem całego stworzenia. — „Dość, dość, woła tu czytelnik. Lepiéj odpowiedz mi krótko: umiejętność jest filozofią. Ale mi tu niechodzi bynajmniéj o umiejętność w ogóle, tylko o jednę umiejętność, nie o filozofią, tylko o loikę.“ Wybornie, odpowiadamy. Jedna umiejętność niejest umiejętnością samą t. j. umiejętnością w ogóle, lecz jest — prosimy tu przebaczyć tożsamość (tautologią), służącą li do rospoczęcia rzeczy, — jest jedną umiejętnością, t. j. jedném umiejętności rosczłoniem, jedném jéj zwierciadłem, odbiciem i przedstawieniem, które zawiera w sobie w prawdzie całkowitą umiejętność, odsłania ją przecież li w jednéj, pojedynczéj ostoi. Taką jedną umiejętnością, takiém jedném umiejętności rosczłoniem, taką pojedynczą umiejętności ostoją, jest tedy loika. Czémże więc jest loika jako całość umiejętności w jednéj swéj całostce? Czém jest ona po objaśni powyższéj? Na to nowe zapytanie dać można wtenczas dopiero odpowiedź, skoro umiejętność w ogóle, czyli filozofią, przedstawimy w jéj podziale, bo, jeżeli loika jest jedném filozofii rosczłoniem, to można się jedynie obok rosczłoń innych dowiedzieć, czém ona jest właściwie. Stanowisko, jakie loika w umiejętności całokształcie zajmuje, odkryje jéj znaczenie i pokaże nam ją w prawdziwéj postaci. Tylko środ całego Karpat łańcucha odgadniesz na gołe oko, jak wysoką jest ta góra, na któréj grzbiet się wdzierasz! A więc do podziału filozofii! Prosimy wszelakoż i tutaj naszego czytelnika o chwilę cierpliwości. Umiejętność, którą jest także loika, niezna bowiem samowolnych satrapich wyroków, lecz jest obowiązaną, usprawiedliwić wszystko, s czém występuje. Przed podziałem filozofii, do którego się zbliżamy,

musimy — co także należy do trudności początku, — wyprawić naprzód pewien podziału tego wywód, (deductio); inaczéj postępowalibyśmy nieumiejętnie. Wciąż znajdujem się jeszcze śród odmętu, s którego świat nasz ma powstać, i co tylko tu poruszysz, wymaga swego obrobienia, lub uporządkowania!

3) Cokolwiek uzna człowiek za prawdę niewątpliwą, czy to empiryczną naturę, czy metafizyczną myśl, czy istnienie świata, czy byt swój własny, t. j. samego siebie, czy wreszcie wszystko to razem; zawsze zapytać się musi, na czém prawda ta spoczywa, i przyjdzie w końcu do Boga. Bóg tedy, wedle uznania i przekonania wszystkich narodów, nawet dzikich, a komu na tém niedość, wedle świadectwa mysłu całéj ludzkości, oraz jego bespośredniego wiedzy pewnika, który na miejscu swém (§. 30. 4.) poznamy, wedle mysłu, stanowiącego własnéj jaźni naszéj istotę, jest prawdą prawd wszelkich, prawdą pierwotną i zasadniczą, prawdą inne prawdy tworzącą, jest pełną, jądrową, środkową, bezwarunkową prawdą, zaczém także jedyną wiedzą istotną i najgłówniejszym przedmiotem ludzkiego poznania. Bóg, jako prawda prawd, jest wyniosłą, piękną, jasną, mądrą i wszechmocną istotą; jest całostką ogniskową śród ogólnéj niezmierzonéj całości, jaźnią wieczną i twórczą; jest w naturze skościałą, a w duchu do myśli, oraz do słowa przychodzącą umiejętnością, albo raczéj umiejętności téj świętą krynicą; jest pierwiastkiem, t. j. pierwotwórcą, autorem wielkiéj księgi stworzenia, która w księgi ludzkie ciągle przechodzi. On jest jeden tylko, bo jeden tylko być może główny pierwiastek wszechistnienia; w jedności téj przecież jest trójcą, t. j. realnością, idealnością i rzeczywistością przedwieczną. On stworzył świat na wzór własnéj doskonałości. Świat przeto jest także jeden, lecz w jedności téj trójcą do Boga podobną. Jak Bóg i świat, tak filozofia, będąca obu wiernem zwieciadłem. S tego co wyłożyliśmy, wynika podział filozofii. Flozofia tedy rospada w następne rosczłonia.

α) **Filozofia Boga.** Bóg jest, jako samoiściec (aseitas) przez własną swą prapierwiastkowości naturę, i jako

Stwórca, panem stworzenia; niezawisł więc od niego. Stwórca idzie, wedle najlichszéj nawet loiki, przed stworzeniem, pierwiastek przed rzeczami, które s siebie wywołał; Boga i świata więc rozum ludzki stapiać w jedno niedozwala. Poznanie Boga jest wszelkiego innego poznania pierwiastkiem i źródłem całéj filozofii. Jak Stwórca idzie przed stworzeniem i różni się od niego, tak filozofia Boga idzie przed wszelką inną filozofią i różni się od każdéj. Jak w całém stworzeniu nieznajduje się nic Bogu odpowiedniego; tak w całokształcie umiejętnym nieodpowiada nic filozofii Boga. Jest to filozofia jedyna i sama dla siebie istniejąca. S tego powodu możnaby ją nazwać wstępem, albo raczéj kardynalną posadą wszelkiéj filozofii. Jak trójca w Bogu leżąca jest tworzycielką trójcy w stworzeniu, tak trójca w filozofii Boga przedstawiona, wywołuje trzy dalsze filozofie, do których przystępujemy:

β) **Filozofia natury** przedstawia realność stworzoną, będącą realności niestworzonéj obrazem. Jest to, że tak powiem, królestwo Boga Ojca, które dla siebie stworzył.

γ) **Filozofia ducha** jest umiejętnością idealności stworzonéj, będącéj niestworzonéj idealności obrazem. Jest to królestwo ducha Świętego, które dla siebie w czasowości założył.

δ) **Filozofia świata**, w któréj filozofia natury i filozofia ducha stają się jednością, jest umiejętnością rzeczywistości stworzonéj, będącéj niestworzonéj rzeczywistości obrazem. Jest to królestwo Syna Bożego, które dla siebie utworzył. Królestwo to jest trojakie: przedświat, świat i pozaświat. Przedświat jest świętą krainą platońskich pierwowzorów i zoroastrowskich Ferwersów, t. j. rzeczywistości, żyjącéj w przyszłości objęciach; świat jest rzeczywistością w teraźniejszości żyjącą, a pozaświat rzeczywistością w przeszłość przeniesioną i wieczném życiem obdarzoną. W pozaświecie przegląda się najdoskonaléj Bóg i kończy się jego dzieło, bo tutaj przedwieczność (aeternitas), pokazuje się jako wieczność (sempiternitas). Jest to najdoskonalsze królestwo Boże, oraz powrót stworzenia do swego stwórcy, końca w początek. Filozofia świata wszystko to przedsta—

wia i zaokrągliwszy koło ogólnego umiejętnego całokształtu, wylewa się w filozofią Boga.

4) Oto podział filozofii. Czytelnik rzecze: „I cóż na tém zyskałem? Niedowiedziałem się tu wcale tego, o co mi głównie idzie, t. j. czém jest loika!“ Prosimy więc znowu o cierpliwość! Muza umiejętna niejest ziemską księżniczką i nie jeździ rostawionémi końmi. Jéj rydwan, zwłaszcza s początku, ciągną żółwie i ślimaki. Tylko na powolnéj drodze następstwa po następstwie dojść tu można do swojego celu. A więc daléj. Natura, duch i świat nieprzedstawiają całkowitego istnienia, które Bóg stworzył, ale raczéj jego treść troistą. Niema jądra bez łupiny; nie ma treści bez formy. Treść i forma są rzeczami nierozłącznémi, bo bez formy byłaby treść sama platońską, lub arystotelesową przedstworzenną, nieoznaczoną, ale oznaczyć się dozwalającą materyą, zaczém beskształtném mięsa pierwociem, żydowskiém Tohu va Bohu, abrakadabrą. Treść i forma są w gruncie jedną istotą; rozdział ich przecież na łonie umiejętności jest konieczny, albowiem niepodobna jest mówić o wszystkiém odrazu. Naprzód więc rosprawia się o treści; późniéj o formie. Owoż filozofia natury, ducha i świata nieprzedstawia filozofii całkowitéj, ale li filozofią treści. Za filozofią treści idzie filozofia formy, któréj jeszcze nieznamy. Bóg jest istotą tworzącą równie treść, jak formę; żadne więc rosczłonie filozofii treści i filozofii formy nieodpowiada filozofii Boga. Filozofia ta stoi na czele, tak filozofii treści jak filozofii formy. Trzy są przeto filozofie treści. Stąd wynika, że filozofia formy daje nam troistą równoległograń, którę przedstawiamy. Alfa stoi i tutaj na początku, a więc:

β) **Filozofia formy natury**, którą jest przestrzeń, czas i postać materyi. Jest to Jeometrya, Arytmetyka i Mechanika, czyli w ogóle filozofia matematyki.

γ) **Filozofia formy ducha**, którą jest myślenie. Jest to już co nas szczególniéj obchodzi, umiejętność myślenia, czyli Loika.

δ) **Filozofia formy świata**, którą jest pewna prawność przechodu przedświata w świat, a świata w poza-

świat. Jest to umiejętność apoteozowania życia i rzeczywistości, czyli Estetyka. Tu gra rolę forma całkowita, i wstępując w kraj swego ubóstwienia, otacza się godną szacunku gloryą Świętych. W Estetyce jednoczą się matematyka i loika w jednę formalną całość.

5) Oprócz filozofii treści i filozofii formy jest jeszcze filozofia istoty, będąca obudwu stopem, najwłaściwszą filozofią, i umiejętnego całokształtu dokończeniem oraz usprawiedliwieniem. Ponieważ nam jednak li o loikę chodziło, i ponieważ przyszliśmy wreszcie do loiki; więc niewdajemy się daléj w filozofią istoty.

Czemże jest teraz loika, luby czytelniku? Odpowiesz nam niezawodnie: jest umiejętnością formy ducha. Oto klejnot, którego szukaliśmy tak długo i pierwsze loiki oznaczenie. Niejest to drobnostka, bo przy téj zdobyczy poznaliśmy zarazem stanowisko, jakie loika w całokształcie filozoficznych umiejętności zajmuje, co rzuca na jéj istotę wielkie światło i znaczenie jéj podaje nam w całéj czystości. Wielkie stąd, jak przekonamy się nastychmiast i późniéj, nastąpią wypadki.

Co jest formą ducha? Duch jest wewnętrznością istnienia, duszą materyi. On materyą nieruchomą porusza i jest źródłem wszelkiéj czynności na świecie. On jest przyczynowością, spirytualnością, idealnością, robotą duszy. W jakiejże formie objawia się ten duch roboczy? Namieniliśmy to już wyżéj, i czytelnik sam bez trudu odpowie: w myśleniu. Myślenie tedy jest formą ducha. Duch działa w prawdzie w całéj naturze, i występuje tu jako potęga, góry z łona ziemi wyrzucająca, piorunami s chmur strzelająca, i t. p. Ale siła ta ślepa ma swe przeświadczenie w Bogu, a przeświadczenie to jest myśleniem. Myślenie zatém jest jéj jądrem i pierwiastkiem. Czémże więc jest loika, jako umiejętność formy ducha? Jest nauką, zajmującą się myśleniem t. j. śledzącą i rozbierającą nam jego istotę. Ona uczy myśleć porządnie, i pokazuje nam naturę ogólnego, równie boskiego jak ludzkiego, t. j. równie w księdze natury, jak w księgach naszych objawiającego się myślenia.

6) Tu należą wypadki, o których nieco wyżéj rzekliśmy, czyli, mówiąc loiki językiem, z oznaczenia pierwszego umiejętności naszéj rodzące się pasynki (corollaria). Niewyliczamy wszystkich tych pasynków, ale najcelniejsze.

a) Loika niejest ponurą i samotną sową Minerwy, czyli niejest niezawisłą, pustelniczą i dla siebie saméj istniejącą nauką, albowiem jest jednym pierścieniem w ogólnym łańcuchu umiejętności, związanym z obu stron innémi pierścieńmi s całością. Wtedy jedynie można ją należycie zrozumieć i filozoficznie przedstawić, skoro gotowi już jesteśmy ze wszystkiémi filozofiami treści i s filozofią matematyki, t. j. s kręgami umiejętnémi, które ją poprzedzają. Szczególniéj filozofia matematyki potrzebna jest do dokładnego loiki zrozumienia, bo loika jest, iż tak rzekę, matematyki duszą, a wszystkie rosczłonia loicznego całokształtu odpowiadają rosczłoniom całokształtu matematycznego. Widzieć będziem nieraz w naszéj Myślini podobieństwo pewne do Matematyki i arytmetyczne obliczenia. Loika, wyłożona po filozofii matematyki, zyskuje nadzwyczaj wiele na umiejętnym interesie, bo wykazuje rozliczne stósunki, których inaczéj dotknąć niepodobna. O ile to jest prawdą, przekonać się można, przynajmniéj w głównych zarysach, z naszéj Chowanny §. 51, gdzie dajemy obraz ogólny matematyki i loiki, oraz dotykamy stanowczych odpowiedniości w dwu tych naukach zachodzących. Wszelakož loika, jak i każda inna umiejętność, zdoła występować osobno. Wszakże Pafią malować można bez otaczających ją Gracyi! W takowym razie utraca wiele Pafia; utraca wiele i loika. Jak o każdym pojedynczym członku ludzkiego ciała, tak i o każdéj pojedynczéj umiejętności, wyrwanéj z ogólnego filozofii całokształtu, rosprawiać wolno. My także rosprawiać będziem o loice, bez względu na inne jéj siostry. Że tym sposobem poświęcamy wiele pięknych zastósowań i widoków, wiele myśli świetnych i głębokich, wyznajemy tu otwarcie. Czytelnik przecież brać nam tego za złe niepowinien; inaczéj musielibyśmy mu pięć wielkich filozofii przedstawić, nimbyśmy mu dozwolili zapukać we drzwi loicznego kościoła.

A loika tymczasem gwałtowniéjszą jest dla Polaków potrzebą, niż inna jakakolwiek nauka!

b) Loika niedotycze się naukowéj treści, lecz naukowéj ogólnéj formy, czyli jest li formalną umiejętnością. Niejest to marmur, ani jaspis, lecz sama postać czysta w umiejętnym Nioby posągu, którym jest filozoficzny całokształt. S téj strony loika jest tańcującą po eterach ducha formą, czyli oderwaniem od rzeczywistości, płodem i przedmiotem samego tylko myślenia. Jak matematyk niepyta się wcale o treść natury, którę rozmierza, i z żelazem, ziemią, drzewem, domem postępuje jednako, mając li formę na oku; jak grammatyk, który jest wedle przeznaczenia swego estetykiem, gdyż grammatyka jest estetyczną propedeutyką, — jak grammatyk, zwłaszcza filozoficzny, nie uważa na ten lub ów język pojedynczy, t. j. na ciało i mięso językowe, na treść lingwistyczną, ale na naturę rzeczownika, przymiotnika, słowa, zaimka i t. p., t. j. na językowe formy; jak estetyczny sztukmistrz nareszcie treść, którą obrabia, np. bronz, gips i t. p., uznaje za rzecz obojętną, a nadanie pięknéj formy téj treści za rzecz główną i chwałę przynoszącą; — tak loik zatrudnia się nie treścią ducha, ale jego formą, t. j. kształtami porządnego myślenia. Jak malarzowi niewiele na tém zależy, na czém, czy to na papierze, czy na płótnie, czy na kamieniu, drzewie i t. p., nie zaś jak, t. j. czy dobrze lub źle maluje, bo to rzecz zupełnie inna; tak loik niekłopoci się o to bynajmniéj, co kto myśli, ale o to, jak myśli, t. j. czy porządnie i loicznie, lub nie. Loik żyje ciągle w megarskiéj Agodze, téj nauczycielce młodéj umiejętności naszéj. Czém jest matematyka dla badacza natury, grammatyka dla języka, a estetyka dla sztuki; tém jest loika dla myślenia. Rozmaite są ilości, a przecież jedna tylko matematyka; rozmaite są języki, a przecież w gruncie wszędzie jest tenże sam rzeczownik, przymiotnik, imiesłów, czyli jedna tylko grammatyka; rozmaite są sztuki piękne, a przecież jedna tylko estetyka; — podobnież rozmaite są myślenia, np. rozumowe, umowe, rossądkowe, umysłowe, mysłowe, a loika tylko jedna. Loika jest matematyką, grammatyką

i estetyką myślenia ogólnego, a to nie jedynie par excellence, ale w rzeczy saméj, ponieważ, zwłaszcza przy tworzeniu umiejętnych całokształtów, ma także matematyczną regularność, grammatyczną prawidłowość i estetyczną sztukę na względzie. Całokształt umiejętny powinien być jeszcze piękniejszy i dokładniéj rozmyślony, niż plan do jakiego wielkiego estetycznego utworu. — Szkoła Heglowska, robiąca loikę kardynalną posadą, t. j. wsobistością (das Ansichsein) wszelkiéj filozofii, a myślenie bytem twierdzącym, zamieniająca więc loikę w spekulacyjną Ontologią, uważająca zatém loikę, nie za umiejętność saméj formy, ale za umiejętność treści, a nadto najgłówniejszéj, najjędrniejszéj treści, znajduje się w osobliwym i sobie właściwym błędzie. Jak matematyka, grammatyka i estetyka, tak i loika, ani jest, ani być może umiejętnością treści, ale umiejętnością formy. Jak prawo nie jest czynem, ale czynu prawidłem, tak loika niejest filozoficznćm myśleniem samém, ale tylko prawidłem dla tego myślenia. S tego powodu loika heglowska przestaje być loiką właściwą i otrzymuje obce sobie przeznaczenie. Prawda, że Bóg stworzył świat nie bez loiki, ale loika niejest s tego powodu gniazdem wszystkich pierwiastków istnienia. To Ontologia.

c) Od niepamiętnych czasów uważa świat loikę za naukę przygotowawczą i do innych nauk wprowadzającą, t. j. za ogólną umiejętną Propedeutykę. S tego względu rosporządzono po wszystkich niemal europejskich krajach, ażeby uczeń młody, co przybywa do umiejętni (uniwersytetu), rospoczynał swą naukę loiką. Tu i owdzie zrobiono krok jeszcze dalszy i zaprowadzono loikę po szkołach. Tym sposobem zrobiono naukę tę kluczem Ś. Piotra do całego naukowości nieba, chociaż ona tém niejest, lecz szóste piętro nieba rzeczonego stanowi. Błąd ten pochodzi ze starych dobrych czasów scholastycznych, w których li loikę obrabiano, a przecież niemiano o niéj należytego pojęcia. Pierwszy Kant wzniósł się nad ten przesąd powszechny i przyjął loikę w ciało swego krytycznéj filozofii całokształtu. Hegel zrobił także loikę koniecznćm spekulacyi swéj rosczłoniem. Ale u niego loika rostwiera filo-

zofią i jest najpierwszą jéj umiejętnością, ma przeto, przynajmniéj na pozór, propedeutyki postać. U nas występuje loika, jako jedno rosczłonie filozoficznego całokształtu, przecież nie pierwsze, jak u Hegla, ale dopiero szóste, t. j. uczymy, że li po poznaniu filozofii Boga, natury, ducha, świata i matematyki, można loikę pojąć należycie. Oświadczamy więc tu uroczyście, że loika niejest i być niemoże propedeutyką, i że ten, co ją tak uważa, istoty jéj nieznа. Wtedy jedynie staje się ona propedeutyką, skoro ją kto robi najpierwszym nauki swéj przedmiotem, t. j. skoro uczy się jéj pierwéj, niż wszelkiéj innéj umiejętności, do pereł ogólnego Minerwy naszyjnika należących. Ale naówczas jest wszelka inna umiejętność, jeżeli od niéj poczynasz, równémże prawem dla Ciebie propedeutyką. To, co zowie się propedeutyką, niejest nigdzie umiejętnością, ale przygotowawczą doktryną, jaką jest np. w przedsieni historycznéj Heraldyka, Dyplomatyka, Chronologia. Loika, będąca umiejętnością w najściślejszém tego słowa znaczeniu, zapuszczająca w filozofii głębokie korzenie i stanowiąca jeden wielki powiat w jéj całokształcie, niejest li doktryną, li propedeutyką. Od czasów Kanta, a szczególniéj Hegla, którzy usprawiedliwili filozoficzne stanowisko loiki w umiejętności ogólnym łańcuchu, od czasu wyjścia Myślini polskiéj, grzeszy ten, co loikę uważa za propedeutykę i tym sposobem wyżenia ją s harmonijnego wszech nauk wieca.

§. 2.
Dalsze oznaczenia loiki.

1) Natura, to z nocy nicestwa nasamprzód wywiedzione, i dla tego ciemne jeszcze dzieło przedwiecznéj Twórczości, to pierwsze wielkie umiejętności niebiańskiéj, odsłaniającéj się oczom naszym przestworze, objawia już śród ślepych swych czynności tak bezdenną i niedościgłą mądrość, że podziwiając jéj pokryte nieprzejrzystą chmurą topiele, czołem uderzamy przed Bogiem. Któryż wzrok, jaki teleskop do-

sięgnie dna eterowych przepaści, téj niezmierzonéj, wiecznie ciężarnéj mlecznych dróg i słonecznych światów matrzycy? Lecz to fraszka. Któryż rozum wyśledzi s pewnością zupełną, jak w matrzycy téj powstają zawiąski koczujących po niebie, złotych, ogromnych, niegdyś ubóstwionych Tytanów? Widzimy tu same dokonane już dzieła, pełne ruchu i życia, dające świadectwo mądrości, która wywołała je do bytu i przepisała im głębokie prawa ciążenia. Widzimy tu cudów mnóstwo, a przecież tak niewiele! Któż z nas poważy się bowiem zawołać: „Wyszpiegowałem skrytą Izydę we wszystkich jéj krokach; odgadłem tajemne jéj myśli; znam ją na wylot!“ Od tylu tysiącoleć jest natura celem badania rodzaju naszego; codzień jednakże s przyczyny grubéj niewiadomości zarumienić się nam tu trzeba. Tyle jedynie wiemy dokładnie, że w naturze panują prawa niezmienne, zawsze też same, zewsząd rozmyślone, które swą przewybornością dowodzą, z jakiego źródła wypłynęły; że natura jest świętym praw bożych kodexem. Lecz matka ta nasza ogólna, choć faluje wszędzie wielkiémi błyskawicami swego słonecznego, z milionowych punktów wystrzelającego światła, niema w sobie najjaśniejszéj błyskawicy, świadomością zwanéj. Ona nic niewie o mądrości, która ją przepełnia, i nakształt wewnętrznego ciepła duszę jéj stanowi. Dopiero w człowieku, w tém ostateczném swém dziecięciu i koronie swéj czynności, przychodzi ona do swego przeświadczenia; dopiero człowiek, otrzymawszy tchnienie Boże, które zowie się jaźnią, spostrzega w niéj objawione dla zewnętrznego świata wyższe prawodawstwo. Atoli nawet człowiek poznaje to prawodawstwo li wtedy, skoro je przedmiotem badania swego uczynił. — Człowiek, ze strony ciała uważany, jest najpiękniejszym i najdoskonalszym tulipanem natury. Pływające śród eteru olbrzymie lądy niebieskie, wydając człowieczeństwo, barwią się swym kwiatostanem. W nieprzeliczonych kielichach tego kwiatostanu rospala się miłość, przerabiająca ziemię w niebiosa. Prawodawstwo boże w naturze działające, dostaje w ludzkiém ciele, jako w najświętszym czasowéj jaźni bugaju, jako w drobnym całokształtcie natury i stworzonego realizmu, jako w brzmie-

niu biblijnego słowa, które stało się widocznością, najświetniejszego blasku. Jest to podpis Boga na końcu kodexu natury umieszczony! Człowiek wszelakoż nic niewie o cudach w ciele swém żyjących i działających, tak długo, aż Anatomią uczyni nauki swéj przedmiotem. On trawi swe pożywienie, i trawi wedle fizyologicznych, niezmiennych, zawsze tychżesamych, zewsząd rozmyślonych praw, które Bóg naturze jego przepisał; poznaje przecież te prawa li wtedy, skoro je zrobi celem swego badania. Pełna praw jest natura, tak wogóle, jak wnajlichszych szczegółach. Prawodawstwo boże jest jéj tchnieniem, a bezprawie niema na łonie jéj miejsca. Wszelakoż, co Bóg tu pomyślił i stworzył, to człowiek musi rozmyślać, zgłębiać i poznawać.

Podobnież rzecz się ma w kryształowych morzach niewidzialności, czyli w dziedzinie ducha. Prawodawstwo boże ma tutaj, że tak powiem, swą stolicę i swój tron, bo duch jest wewnętrznym Boga odblaskiem i przedwiecznéj Myśli najczystszém zwierciadłem. Kto mówi: „dwa a dwa,“ ten musi dokończyć: „są cztery,“ a to równie koniecznie, jak po błyskawicy następuje grzmot. Jest to prawo tożsamo s tą różnicą, że w naturze objawia swą zewnętrzność, a w duchu wewnętrzność. Człowiek, jako duch, myśli wedle praw tak niezmiennych, zawsze tychże samych i doskonale od Boga rozważonych, jak są prawa jego trawienia, należące do ciała. On jednakże nic niewie o tém, aż się nad myśleniem swém i ogólnémi wiecznémi jego prawami zastanowi. Loiki uczyć się trzeba, jak astronomii, anatomii i fizyologii. Jak trawimy długo, niewiedząc, czém jest trawienie; tak myślimy nieraz całe życie, niewiedząc, czém jest myślenie. — Naszym celem jest tu zwrócić uwagę Polaków na wieczne prawa myślenia, i przedstawić je, o ile tego nieprzebrana ich rozliczność dozwala, w umiejętnym całokształcie. Całokształt ten zowie się loiką i jest treścią naszéj Myślini. Loika jest przeto całokształtem praw myślenia od Boga samego duchowi naszemu przepisanych, czyli jest umiejętnością myślenia, albo też jest myśleniem myślenia. Prawodawstwo boże, objawia-

jące się w myśleniu naszém, jest jéj portem, do którego dąży wszystkiemi żaglami. Krom niego nic ona niewidzi i widzieć niepowinna. Jako prawodawstwo to mająca ciągle na względzie, jest prezydentką na sejmie myślenia, który odprawiają ludzkie umiejętności od wieków. Jako myślenie myślenia, jest silném odbijaniem się światła w świetle, jest zwierciadłem wklęsłém dla promieni stworzonego ducha. I któryż rodak myślący niezapragnąłby poznać Myślini, usiłującéj żywioł jego duszy oczyścić, i podać mu go napowrót, jak pełny kielich roskosznego kanaru? Któż zdoła bez dokładnéj znajomości loiki zasłużyć na imie myślącego człowieka? Jak można myśleć prawdziwie, a nieznać bliżéj myślenia? Czemu w Polsce koryfejami narodowego ducha byli i są dotąd powiększéj części poeci? Polskie myślenie niezastanowiło się jeszcze nad samém sobą, nieumiało więc, ku nieszczęściu ojczyzny, odróżniać gołéj, suchéj, nieraz nieznośnéj prawdy od powabnych umideł.

2) Bóg jest nieskończoną, przedwieczną i wszechobecną Trójcą, która wywiodła na scenę czasowości troistość istnienia, t. j. naturę ducha, i oboje w jedni, czyli świat, (§. 1. 3.), objawiający się szczególniéj w człowieczeństwie. Wszystko, co istnieje, jest Boga obrazem, a to równie jak człowiek, obraz Jego ostateczny. Wszystko przeto nosi w swém rodzeniu troistość, t. j. składa się s ciała, z duszy i z obojga w jedni, zwanéj istotą i występującéj, jako świat lub świecik udzielny w swym pierwo,-żywo-i bożostanie. Troistość ta, przenikając całe istnienie, odsłania się, jak już wiadomo, nie w saméj jego treści, ale także w formie. Formą działalności treści wszelkiéj jest Prawodawstwo Boże. Prawodawstwo to jest tedy trojakie: w naturze zowie się koniecznością, w duchu prawnością, w pełném życiu wolnością. Niechodzi nam tu ani o konieczność, ani o wolność, bo przedmiotem naszym niejest natura i pełne życie, czyli świat; chodzi nam li o prawność, gdyż loika należy do ducha. Czémże jest prawność? Jest wewnętrzną koniecznością obowiązującą świat duchowy, prawém bożém dla niego przepisaném, musem moralnym, leżącym w myśli następstwie. Stąd wynika nowe ozna-

czenie umiejętności naszéj. Loika jest nauką prawności ducha, t. j. wewnętrznego gwałtu, leżącego w następstwach myślenia. Prawność ducha, o któréj mówimy, jest wielką potęgą. Ona, pewna saméj siebie, upoważnia człowieka do wyrzeczenia śmiałego słowa boskiéj wszechwiedzy: „Tak jest, a nie inaczéj,“ — lub téż: „Tak być musi.“ Loika stawia zatém myślenie ludzkie na niewzruszonym pewności granicie; uczy je budować na nim swe pałace i świątynie. Jest to, za prawdę, niewidzialna ochmistrzyni, co sstąpiwszy z niebios na ziemię, daje nam, iż tak rzekę, lekcye języka Bożego, którym mówiąc, mylić się niepodobna. — Prawność ducha, oparta na dostatecznych powodach i uzbrojona w potężne następstw łańcuchy, jest prawdziwie dział niebiańskich kanonadą, przed którą korzyć się musi wszelkie porządne i niekrzyżujące się same s sobą myślenie. Zowie się ona kającością, (apodicticitas), bo kai się przed nią duch każdy. Stąd oznaczenie umiejętności naszéj: loika jest nauką kającego myślenia.

3) Myślenie przychodzi wtedy jedynie do własnego przeświadczenia, które jest największą boskością we wszelkiéj boskości, które stanowi niewidzialne, a przecież najjaśniejsze słońce na niebie powszechnego istnienia, skoro uczyni się samo dla siebie badania przedmiotem, t. j. skoro zastanowi się samo nad sobą, bo to leży w znaczeniu własnego przeświadczenia i w loicznéj rostoczy tego wyrazu. Jakże podobna mieć własne przeświadczenie bez przeświadczania się o samym sobie, czyli bez zwrócenia swéj badawczéj myśli na samego siebie? Wszakże przeświadczenie własne jest świadomością naszéj, poznanéj przez nas samych istoty. Loika przeto, jako myślenie myślenia, czyli jako zwrócenie działalności myślenia na działalność myślenia, jest umiejętnością, wiodącą nieprzeświadczone o sobie myślenie do własnego przeświadczenia, jest zatém, że tak powiem, jaźnią myślenia, czyli środkowém świadomości jego ogniskiem; jest czarodziejską latarnią w głębi jego istoty rospaloną, objaśniającą mu Indostan klejnotów w jego wewnętrzności; jest świecącym Kanopem na niebie myślenia. — Stąd wynika, że dzieci, kobiety,

wszyscy ludzie, co loiki nieznają, myślą wprawdzie, ale nieświadomie, i że ten tylko myślić zdoła świadomie, kto zapoznał się dobrze z loiką. Myślini wiedzie tedy polskie myślenie do pełnoletniości, wyzwala je z opiekuństwa i ojczymstwa ślepéj natury, nadaje mu w rozległéj krainie europejskiego ducha prawo obywatelstwa; ona jest purpurowym przyszłéj samodzielności polskiéj płaszczem, albo raczéj jednym łokciem sukna na niego. Co rospoczęła Chowanna, to prowadzi daléj Myślini. — Własne przeświadczenie ma jedynie Bóg i człowiek; brak przeświadczenia, a jeszcze ściśléj, świadomości, jest działem zwierza, rośliny i innych co raz niższych utworów. Loika jest więc umiejętną akuszerką, wydobywającą człowieka s ciemnych piwnic łona natury i podnoszącą go w objęcia słonecznéj ducha światłości.

4) Umysł jest niewidomym, niebiańsko-magicznym ruchem ducha, jest czystém myśleniem, albo bliżéj, formą, w któréj duch działa i sam siebie opowiada. On jest kolebką, święty zasiewem wszelkiego prawodawstwa, na błoniach stworzonego ducha ręką Przedwiecznego rossypanym. Umysł, jako forma ducha czynnego, czyli, jako myśl spekulacyjna, umysł i duch sam, jest to w bezwzględnéj jedni tożsamo. Umysł jest przeto przyczynowością, ojcem wszelkiéj czynności, twórcą w Bogu i stworzeniu, bengalskim ogniem ruchawym, który w końcu — jak to stara i nowa Spekulacya naucza — stygnie i ciemnieje, czyli zamienia się w popiół, w ziemię, w materyą. On, jako przyczynowość, nadaje sam sobie prawa, tak w naturze, jak w duchu i życiu; on jest wszędzie autonomią, bo znajduje się nietylko w człowieku, ale, i to szczególniéj, także w Bogu. Loika jest zatém boską nauczycielką myślenia, wiodącą je do umysłowości prawdziwéj; jest Aspazyą, kształcącą Sokratesów, tchnącą w nich samodzielném prawodawstwem, autonomią. Autonomia ta zgodzi się zawsze s prawodawstwem Boga dla ducha ludzkiego przepisaném, jeżeli polega na umyśle, bo ten jest w Bogu i człowieku, jako bezwzględna jedność w sobie, jednaki. Loika podnosi umysłowość naszę; podnosi ją zgoła w gacku, należącym do ludzkiego ro-

dzaju. I cóż być może dla człowieka świętszego nad umysłowość, która go duchem ubóstwia, w rzędzie mieszkańców lepszego Olimpu, niż niegdyś, stawia, ze Stwórcą swym myślą spokrewnia? Jakaż umiejętność może być ważniejszą od loiki? Loika rozwija i doskonali naszę umysłowość, nasze pełnoletniość ducha, naszę podobieństwo do Boga; jest niebiańską drabiną do świątyni górnéj naszego udoskonalenia; słoneczném elizejskiego Maju spojrzeniem dla ogrodów i kwiecistych grząd naszéj duszy. Kto roskocha się w polskiéj Myślini, szaleć niebędzie, jak umny ten lub ów nieplatonicznéj miłości zapaleniec, ale i owszem pokrzepi swój rossądek. Z weselem i zaufaniem godzi się więc rzucić w jéj, niekiedy chude i nieponętne ramiona, uczynić ją raz na zawsze swą oblubienicą. Jest to miłość tysiąckroć wyższa, szlachetniejsza i pożyteczniejsza od platonicznéj. Za loiczném myśleniem pójdzie koniecznie loiczne działanie, co daj Boże, aby raz w Polsce nastąpiło!

5) Jak trawimy pożyte potrawy należycie, jeśli jesteśmy zdrowi, choć nie uczyliśmy się nigdy fizyologii; tak, mając zdrowego ducha, myślimy nieraz prawdziwie. Komu braknie ducha, tego naftowego wszelkiéj twórczości i jenialności zdroju, ten nigdy niebędzie myślił porządnie. Ludziom bezmyślnym na nic nieprzyda się nauka myślenia. Ucząc się loiki otrzyma wprawdzie każdy człowiek wielkie korzyści; umiejętność ta wszelakoż niejest sztuką kuglarską, niejest Magią nadprzyrodzoną i nieprzerobi ziarna grochu w szacowną perłę. Bynajmniéj niejest ona w stanie zamienić półgłówka w myślącego człowieka; ale myślącego już człowieka zamieni niezawodnie w porządnie Myślącego. Jest to granica umiejętności naszéj, którę sama ze skromnością i pokorą uznaje. Człowiek myślący musi się z myśleniem urodzić, a to jak poeta lub mówca ze swym talentem. Również on otrzymuje swój jeniusz wprost z nieba. Loika niejest zatém tworzycielką, lecz tylko wychowywaczką i nauczycielką myślenia; niejest dla niego łaskawém Boga tchnieniem, lecz jedynie rodzicowskim domem, szkołą. W niéj ćwiczy się duch ludzki. Błogo mu, jeżeli urodził się Herkulesem, i już, jako pacholę, uduszał podstępne węże!

§. 3.

Oznaczenia loiki przez różnych jéj uprawiaczów, rozjaśniające jéj istotę coraz wszechstronniéj.

1) Jakkolwiek spodziéwamy się, iż daliśmy już czytelnikowi należyte wyobrażenie tego, czém jest loika; przecież ofiarujemy mu, co do tego punktu, jeszcze jeden paragraf. Lepiéj na początek za wiele jasności, niż za mało. Udajemy się teraz do obcych loiki oznaczeń, i wspomnimy niejedno imię, które pod względem téj nauki przysłużyło się ludzkości. Rzecz nasza mieć będzie zatém nawet z loiczno-historycznego stanowiska pewien interes. Ponieważ główne oznaczenia niedają się tak snadno z dokładnością zupełną przekładać, a ważność każdego ich słówka jest oczywista; więc wolimy tu pozostać pedantami, i przytoczyć je w oryginalnym, zwłaszcza w kraju naszym zrozumiałym języku. Wszakże Myślini będzie zniewoloną jakie pareset technicznych wyrazów greckich, łacińskich lub niemieckich przywieśdź wnawiasach! Umiejętność niejest li estetycznym utworem, a smak dobry jest w niéj rzeczą poboczną.

2) Że loika jest zbiorem prawodawstwa bożego, przepisanego duchowi ludzkiemu raz na zawsze, na to niemamy żadnego obcego świadectwa, albowiem oznaczenie to jest oryginalne i jedynie polskiéj Myślini właściwe. Toż samo rozumie się o innych naszych oryginalnych oznaczeniach. Wszelakoż są u nas oznaczenia, na które ludzkość zgodziła się już od wieków. Bierzemy tu najpierwsze, t. j. loika ma przedmiotem swym myślenie i jest formalną umiejętnością. Oznaczenie to znane było starożytności i średnim czasom. Wielu nowszych loików zgadza się tu również z nami. Kant np. mówi we swéj przez Jäsche-go wydanéj loiczce: „*Die Wissenschaft von den nothwendigen* (t. j. o wewnętrznie koniecznych, duchowo-prawnych, czyli kających) *Gesetzen des Verstandes und der Ver-*

nunft überhaupt, oder von der blossen Form des Denkens ist Logik." Podobnież uczą Kiesewetter, Krug, Tieftrunk, Calker, Esser, Rösling, Sigwart i mnóstwo innych.

3) Loika wywiera wpływ wielki na myślenie nasze, zaczém na rozum, umysł i mysł, na wszystkie duszy naszéj potęgi. Pożytku tego z loiki żaden człowiek myślący niezaprzeczy, bo to rzecz oczywista. W loice poczyna bujać duch młody, jak jaskółka wylatująca z macierzyńskiego gniazda; tu nabiera on zupełnéj śmiałych swych polotów pewności. Loika jest, że tak powiem, snopem sitowia, na którym duch młody uczy się pływać wedle prawideł. Treść jéj ubogaca głowę, rozszerza widoki naszéj myśli, ostrzy władze poznania. Ten pożytek z loiki był powodem do nowych jéj oznaczeń. I tak Klauberg np. uczył: „*Logica est ars rationis formandae.*" Późniéj Reuschen tak się wyraził: *Logica est scientia perfectionum facultatis cognoscitivae mediis convenientibus obtinendarum.*" Czytelnik sam przyzna, że dwa te oznaczenia loiki, są nader jednostronne, gdyż dotyczą się nie jéj istoty, ale jednego z mnogich pożytków, jakie ona przynosi; wszelakoż rzucają na nią świeżém światełkiem i dodają jéj kolorytowi nową, rzecz rozjaśniającą barwę. Loika jest przeto pożywną ducha ludzkiego potrawą.

4) Ponieważ myślenie, mimo tego, że niejest źródłem, ale raczéj płużnikiem poznania, jest przy poznaniu czynne, i ponieważ, — pominąwszy bespośredniość poznania, i mając na oku jego pośredniość, czyli dalsze rozwikłanie, — trzeba nam myśleć porządnie, jeżeli pragniem porządnie poznawać; przeto loika, jako nauka porządnego myślenia, jest także nauką porządnego poznawania. Loika też ma poznanie swym przedmiotem; wskazuje jego źródła, pewniki, rodzaje, różne drogi i bezdroża; wylicza i oznacza wszystkie władze poznania; słowem rozbiera umiejętnie jaźń naszą poznającą. Od tego rozbioru wiele zawisło, bo tu wykrywa się wszelka jednostronność, oraz wszechstronny sprawdzian poznania (criterium cognitionis) wystawionym zostaje. Jest to, że tak powiem, loiczna psychologia, albo raczéj psychologia poznania. Loika jest tedy umiejętnością to-

rującą nam gościniec do poznania wszechstronnego; jest jedną z Muz, którę nam Apollo przysyła, roskazując jéj nieść przed nami świetną pochodnią na mnogich i krętych ścieszkach labiryntu badania; jest rozmyślną Minerwą, towarzyszącą nam w podróży do Panteonu prawdy i wiedzy; jest dobroczynną ogrodniczką, porządkującą nam głowę i oznaczającą troskliwie wszystkie jéj grzędy. W téj myśli odzywa się Keckermann: „*Logica est ars humani intellectus operationes, sive hominis cogitationes ordinandi et dirigendi in rerum cognitione.*“ Podobnież uczy Wolf: „*Logica est scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate.*“ Również sądzą o umiejętności naszéj: Gaudin, Kruzyusz, Daries, Miotli, Ulrich i inni. Prawie tożsamo pojęcie o loice ma Destutt de Tracy, mówi bowiem: „*La science logique ne consiste, que dans l'étude de nos operations intellectuelles et de leur éffets.*“ Tenże francuski pisarz uczy: „*La theorie de la logique n'est autre chose, que la science de la formation de nos idées et de leur expression, de leur combinaison et de leur deduction; en un mot, ne consiste, que dans l'étude de nos moyens de connaître.*“ Tu należy także Ernest Platner, któremu jest loika: *pragmatische, oder kritische Geschichte des menschlichen Erkenntnissvermögens.* Młody Beneke uczy podobnież: „*Die Logik, als Wissenschaft vom Denken, hat zu ihrer Aufgabe, die Form und die Entstehungsweise unserer Denkentwickelung vollständig und klar darzustellen.*“ — S tych oznaczeń pokazuje się, że pewna część Psychologii ma w loice ważną odegrać rolę, i że loika, rozjaśniając władze naszego poznania, zabespiecza nas od odmętu, który porwał i wykrzywił już niejednę, nieznającą się na rzeczy téj, porządną głowę. Wszelakoż wszystkie oznaczenia loiki powyższe są niedostateczne, bo dotyczą się jednéj loicznego przedmiotu kropelki. I nasza Myślini mówi o władzach poznania, niepoświęca im atoli całéj swéj treści, jak tego wymagają przywiedzieni wyżéj pisarze, ale li jeden paragraf.

5) Wiele innych jeszcze otrzymała loika oznaczeń, rozjaśniających jéj istotę s téj lub owéj strony. Przytaczamy tu najcelniejsze. Herbart uczy: „*Die Logik ist der erste Theil*

der Philosophie, d. h. der Bearbeitung der Begriffe, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der leztern im Allgemeinen betrachtet.“ Nauka nasza występuje tu przeto, jako umiejętny mikroskop, za pomocą którego oglądamy każde pojęcie wyraźnie i jasno; jako buława ducha, dająca nam przy przeglądzie i ustawianiu wojska nieprzeliczonych pojęć, należytą władzę i powagę. Tém jest téż loika bez wątpienia. Ileż pojęć Myślini nasza rozjaśni! — Hegel uważa także, jak już spomnieliśmy, loikę za pierwszą część filozofii i zamienia ją we swéj Spekulacyi w duchową Ontologią. On uczy: *„Die Logik ist, als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens, überhaupt als die reine Wissenschaft zu fassen, welche die Befreiung von dem Gegensatze des Bewustseins voraussetzt, und den Gedanken enthält, sofern er ebenso sehr die Sache, und die Sache, sofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist.“* Na inném zaś miejscu mówi: *„Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, d. h. der Idee im abstracten Elemente des Denkens.“* Tu loika okazuje się, lubo z daleka, Myślini naszéj częścią pierwszą, albo raczéj części téj oddziałem trzecim, t. j. Analytyką, a w niéj rozbierzą prawdy i wiedzy (w pewnym stopniu heglowskiéj rzeczy i myśli), które w rozbierzy poznania uwalniają się od sprzeczności s sobą i przychodzą do zgody. Heglowska czysta idea, czyli idea w oderwanym żywiole myślenia, odpowiada, jak to na miejscu swém zobaczymy, naszéj bezwzględnéj jedni wyobrażenia lub pojęcia ze zmysłową rzeczą, idei w nas z ideą przedmiotową, objęcia w nas z bóstwem za nami. Hegel, za pomocą Chabiny swego umysłu, tudzież swémi oczami czarnoksiężnika, widzącémi zakopane złoto w głębokościach ziemi, ujrzał posady granitowe loiki, ale niespostrzegł gmachu, który na nich stoi od wieków. Oprócz tego uchwycił on to li ze strony idealnéj, t. j. li wewnętrznie, zaczém jednostronnie. Wszelakoż w pewném odcieniu oznaczenie jego loiki jest słuszne i istotę jéj rozjaśnia. — Dr. Umbreit mówi: *„Die Logik ist die im Momente des Denkens sich durch- und ausbildende Idee des Denkens.“* Myślenie zatém, myśląc,

czyli pracując na loicznych ostrowiach, kształci się samodzielnie. I tak jest istotnie, jeżeli myślenie to niejest samém bierném pojmowaniem, ale także czynną twórczością. Loika jest przeto umiejętnią dla myślenia, w któréj uczeń, to jest myślenie, ma zaprawiać się w samodzielności i że tak rzekę, w swobodném użyciu swéj woli. — Troxler uczy: *„Die Logik ist die eigentliche Philosophie des Denkens, die zur Wissenschaft und Kunst gewordene und als solche wieder in ihre eigene Natur zurückwirkende Vernunft.“* Umiejętność nasza występuje tu jako umysłowość, która objawiwszy się w nauce i sztuce, zwraca się sama przeciw sobie, i sama dla siebie staje się przedmiotem. Że loika tém jest, nikt o tém nie wątpi; ale także i o tém nikt niewątpi, że umysłowości loiką zatrudnionéj, nie sam umysł, ale wszystkie władze poznającéj jaźni, jak np. rozum, um, rozwaga, mysł, są przedmiotem. Myślenie niejest dziecięciem samego umysłu, ale każdéj władzy poznania, nawet zmysłu. Zmysłu? Tak jest. Jaźń zmysłowa, mówiąc np: deszcz pada, grzmi, wiatr wieje, chłodno, gorąco i t. p. sądzi także o rzeczy. Nie umysł, ale jaźń jest wszelkiego myślenia podścieliskiem (substratum). Że loika jest filozofią myślenia, jest to prawdziwe i trafne jéj oznaczenie. — Emil August v. Schaden, jeden z uczniów Szellinga, prawi: *„Die Logik ist die Wissenschaft der wahrnehmenden und wahrgenommenen Immanenz und der τόπος für den Uebergang der Einen in die Andere.“* Tu dotknięty jest jeden paragraf naszéj Myślini, dotyczący się poznania. Poznanie jest niezawodnie węzłem, kojarzeniem, topem jaźni ludzkiéj z jaźnią bożą, t. j. prawdy i wiedzy w istocie człowieka zawartéj, s prawdą i wiedzą w przedmiocie spoczywającą, np. z Bogiem, lub jego objawioną myślą w naturze. Wreszcie v. Schaden powziął główny pomysł do swéj loiki z naszych pism niemieckich, w których mysł i jego przedmiot zowie się właśnie: *wahrnehmende und wahrgenommene Immanenz.* Zamiast *Immanenz* używamy *das Bestehen* i w tém cała różnica. — Dr. Edward Bobrik mówi: *„Die Logik ist die Kunstlehre des wissenschaftlichen Denkens, welche die Formen und Verhältnisse desselben für*

die vollkommene Auffassung darstellt, und zur Gesetzgebung aller Wissenschaften erhebt.“ Loika odbiera tu hołd największy, ponieważ uznano ją za prawodawczynią wszech umiejętności. Ale niejest tém ona. Jest jedynie prawodawczynią myślenia we wszech umiejętnościach panującego. Ale i to za wiele. Loika niejest prawodawczynią myślenia w ogóle, ale wierném zwierciadłem prawodawstwa, które Bóg myśleniu naszemu przepisał. Ona nietworzy prawideł, ale daje to jedynie, co w myśleniu całéj ludzkości znajduje. Wszakże, jak czynności ciała, tak i czynności duszy, t. j. myślenie, ma swe odwieczne prawa od woli naszéj niezawisłe! Że jestem wysoki lub mały, temu niewinienem. Również temu niewinienem, że tak, a nie inaczéj, t. j. w ogólnych formach myślę, tak myślę, jak wszyscy myślą i myśleć muszą. Tylko jaźń moja, t. j. chęć, wola i czyn, jest wolnością. Co bądź to bądź trzyma loika dziarskiego i skrzydlatego Pegaza, zwanego myśleniem, w cuglach, kieruje jego polotami i robi go pożytecznym. Polecamy więc ją już s samego patryotyzmu Rodakom, bo u nas wyuzdany um brykał i dotąd bryka. O wiele on nabroił Złego, i czas już, włożyć mu raz przecie wędzidła!

6) Ponieważ myślenie objawia się tak w mowie lub piśmie, jak Bóg we swych dziełach, i ponieważ człowiek porządnie myślący, mówi i pisze porządnie; więc loika, jako *ars recte cogitandi,* jest zarazem *ars recte disserendi et scribendi.* W téj myśli mówi Cycero: *„Logica est ratio diligens disserendi.“* Podobnież sądzi Melanchton o dialektyce, t. j. o loice, która w średnich wiekach pod tém znana była nazwiskiem, mówiąc: *„Dialectica est ars docendi.“* Tu zrasta się loika s pedagogiczną Dydaktyką, i nie bez przyczyny. Toż samo wyobrażenie mieli o umiejętności naszéj: Trapezunt, Fonseka, Piotr Ramus, Hollman i Wall. — Myślenie objawia się wszędzie, nawet w kuchni i owczarni, wszelakoż szczególniéj w filozofii, albo raczéj w umiejętności; występuje tu bowiem w całéj swéj potędze i pełni. Biorąc rzecz ściśle, myślenie króluje li w krajach umiejętnych, jak Bóg w niebie; gdzie indziéj zaś

pokazuje się ledwie w swym odblasku, jak słońce w tęczy. Skoro rzecz tak się ma; więc loika, jako filozofia porządnego myślenia, jest filozofią umiejętnego myślenia, czyli nauką umiejętności. Tak téż uważa ją Salomo Maimon, mówiąc: *„Die Logik ist nichts anderes, als eine Lehre, welche sich mit der Form der Wissenschaft überhaupt beschäftigt.“* Dr. B. Bolzano odzywa się wprost i krótko: *„Die Logik ist die Wissenschaftslehre.“* Tego omówcę (praedicatum) kładzie nawet na pierwszéj stronnicy swego dzieła, jako tytuł loiki. Loika jest zaiste nauką układania umiejętności, czyli nauką umiejętności. Pokaże się to w trzeciéj części Myślini, zwanéj Systematyką. Oznaczenie to loiki jest ostatnie, dla tego właśnie, że dotyka li jéj końca.

7) Ze wszystkich tych oznaczeń loiki wnosić można, jak bogata w treść i jak trudna do pierwiastkowego określenia jest ta umięjętność, do któréj się zabraliśmy. Każdy s filozofów, co o niéj pisał, dotknął ją z jednéj strony, która wydawała się mu najgłówniejszą, i s tego powodu oznaczył ją jednostronnie. Loika jest tém wszystkiem, co o niéj w paragrafie niniejszym i dawniéj rzekliśmy, ale jest oprócz tego i czém więcéj. Ona jest np. ściągnięciem całego oceanu myślenia do kilku kropel źródłowych, czyli do kilku pierwiastków; odsłonięciem procesu myślenia we wszystkich jego kształtach; kompasem na morzu umiejętności; talizmanem przeciw wszelkiego rodzaju mylnikom (Trugschlüsse), itd, itd. bez końca. Czytelnik zapyta się tutaj: „Czyliż więc niepodobna dać dokładnego oznaczenia loiki, dotykającego wszystkich stron jéj przedmiotu?“ Rozumiemy Cię, czytelniku. Daliśmy Ci mnóstwo oznaczeń (determinationes), bo tylko na téj drodze idzie się do najpierwszego wyobrażenia o rzeczy, ty zaś wymagasz teraz orzeczenia (definitionem). Dobrze, występujemy s tém orzeczeniem, lecz mimo wszystkich dotychczasowych oznaczeń, jeszcze go niezrozumiesz. „Loika jest Analytyką, Dialektyką i Systematyką myślenia w ogóle.“ Objaśniamy rzecz. Jako Analytyka myślenia, zajmuje się loika rozbierzą prawdy, wiedzy i poznania; jako dialektyka myślenia, obrabia sacz umie-

jętną, t. j. pojęcia, zdania i wyniki; a jako Systematyka myślenia, ma swym przedmiotem całokształć, t. j. naukę porządnego tworzenia umiejętnych całokształtów. Tu dotknęliśmy wszystkich stron loiki. Dalsze rosprowadzenie téj rzeczy jest całkowitéj Myślini naszém zadaniem. Wszelkie orzeczenie początkowe, choćby najwyborniejsze, jest niedostateczne, bo przeznaczeniem jest jego, powiedzieć w kilku wyrazach tyle, co w całéj książce; to zaś jest niepodobieństwem. Jest ono wszędzie słówkiem z ust głucho-niemego, które więcéj domyślać się nam każe, niż ciekawość zaspakaja.

§. 4.

Loika, jako czczewo, członiec i czyściec prawdy, wiedzy, oraz poznania.

1) Czczewo jest prawem świętém, które wszelka jaźń rozumna czcić musi, i zowie się z grecka kaszonem. Raz jeszcze powtarzamy: czczewo jest prawém świętém; prawem, nie zaś istotą. Jest to conditio sine qua non, at non res ipsa; ten lub ów konieczny warunek prawdy, wiedzy i poznania, czyli wszechistnienia, ale nie prawda sama, nie wiedza, nie poznanie, żadne istnienie. Czczewem jest necessaria apparitionis lex, sed non apparitio ipsa; wszechmocne lubo niewidzialne słowo Boże w stworzeniu, wszystkiem rządzące, lecz nie Bóg sam, ani stworzenie; słowo boże wszędzie i zawsze tożsamo, mimo tego, że w najrozmaitszych objawia się postaciach. Czczewo jest, iż tak rzekę, fatalnością, roskazującą głucho, posępnie i niewzruszenie, a nieodsłaniającą się cielesnemu oku; jest myślą Boga grzmiącą w całéj naturze od wieków, choć grzmotu tego nikt niesłyszy; jest potęgą i mądrością, któréj sam Stwórca musi być posłuszny, wedle wyroku: semel jussi, semper pareo. Krótko mówiąc, to wola Boga, którę

czcić należy, i która stała się wszechistnienia prawém. — Loika przeto, jako wiecznych praw myślenia kodex i jako umiejętność formalna, jest czczewem w ogóle, bo wszelkie prawo, jak np. prawo oddychania, lub prawo związku w myślach, tudzież wszelka forma, są dla istoty conditio sine qua non, ale nie istotą samą; są koniecznością wewnętrzną lub zewnętrzną, ale nie rzeczą; są siłą magnetyczną pociągającą żelazo, ale nie magnesem; postacią w zwierciedle, nie osobą samą. Teraz w szczegóły. Loika jest czczewem prawdy, bo prawdą najgłówniejszą i jaźń prawd pochodnich stanowiącą jest Bóg, a Bóg, jako najdoskonalsze myślenie, aniby sam mógł istnieć, ani świata stworzyć bez loiki. Byłby to zaiste Bóg osobliwszy, gdyby niemyślił loicznie; a świat byłby najniedorzeczniéjszém dziełem, gdyby bez loiki stworzonym został. Naówczas całe przyrodzenie runęłoby w gruzy, bo niebyłoby w niém związku i ładu. Loika przeto była prawem i czci przedmiotem dla samego Boga. Czczewo to Boże, stawszy się myślą świata, jest czczewem dla człowieka. — Loika jest daléj czczewem wiedzy. Wiedza rzeczywista, za którą ubiegają się filozofowie od wieków i bez ustanku, jest wieczną, przez żadną czasową ludzką jednostkę wymówić się, jak naturalna, niedającą zupełnie mądrością Boga; jest bezwarunkową wszechwiedzą, t. j. duszą i świadomością prawdy. Ona znajduje się w swéj czystości i pełni li w Bogu. W celowości natury jest tylko jéj odblask, a w celowości naszych utworów, odblasku tego nowy odblask; niejako światło księżyca w ludzkiém oku lub zwierciedle. Że wiedza ta jest loiczna, a więc, że loika jest jéj czczewem, o tém nie powątpi człowiek myślący. — Loika jest wreszcie czczewem poznania, bo i jakżeby można bez loiki, uczynić loiczną prawdę wieczną i loiczną wiedzę świętą poznania swego przedmiotem? Poznanie, wymawiając się ustnie przed mnóstwem słuchaczów, lub przelewając się na papier, zamienia swe stnienie w istnienie; w pierwszym razie ma, jak Bóg, wypuszczający z nieba twórcze swe słowa, a w drugim, jak wszelki utwór umysłowości, loikę swym koniecznym warunkiem, czyli czczewem. Niejestże loiczność

czczewem całéj ludzkości poznającéj? Przed nią wszakże uderza czołem nawet ten, co jéj niezna, ale napotyka! — Stąd wynika, że umiejętność nasza, jako czczewo wszelkiego stnienia i istnienia, niejest ani prawdą samą, ani wiedzą, ani nawet rzeczywistém poznaniem, lecz jedynie nieodzownym ich warunkiem. O ileż to rzecz naszę objaśnia! Jakoż, ucząc się loiki, niepoznajemy ani Boga, ani natury, ani ducha, ani świata; niepoznajemy właściwie niczego, a przecież zyskujemy tak wiele! Starzy filozofowie greccy, np. Epikur, nie bez głębokiéj zatém myśli zwali loikę Kanoniką. Zaprawdę, jest to nauka czczewów.

Teologia zawiera w sobie kanonikę i rosprawia o kanonach. Jéj zowie się, jak wiadomo, każde zdanie ksiąg świętych kanonem. Są to także czczewa, kościelne czczewa. W nich leży prawodawstwo boże i conditio sine qua non dla wiary. Conditio, at non res ipsa, bo inaczéj byłby dogmat czyli kościel niepotrzebny, bo bez wiary i wyznawców czczewo przestałoby być czczewem.

2) Członiec, który tak się różni od członka, jak zaprowadzony w niemieckiéj filozofii Organon od organu, niejest już samą conditio rei sancta, jak czczewo, ale res ipsa in uno totalitatis suae momento totalitatem repraesentans. Jest to już prawda, wiedza i poznanie samo, przecież nie w swéj nieskończonéj całości, lecz w jednéj całostce; jest to pojedyńcze ogniwo w wielkim łańcuchu, jeden powiat w umiejętnym całokształcie. Członiec przecież niejest kawalcem, ale pełną całością w sobie, z powszechną całością harmonijnie skojarzoną. Loika tedy jest takim człońcem wszechistnienia, a to z rozmaitych powodów. Jest nim, albowiem jest umiejętnością myślenia, a myślenie jest także prawdą, wiedzą i poznaniem, czyli w ogóle istnieniem; jest nim, bo czczewo, będące conditio sine qua non, i stanowiące jéj istotę, jest także istnieniem, zaczém prawdą, wiedzą i poznaniem; jest nim, gdyż stanowi, jak już (§. 1. 4.) wiadomo, udzielną część filozofii i konieczne w niéj rosczłonie, a filozofia objawia się nietylko w księgach ludzkich, ale w prawdzie i wiedzy bożéj, tudzież w rękopiśmie przedwiecznéj mądrości, którym jest całe stworzenie. Wszechnica

świata jest filozofią, którę Bóg napisał. Filozofia ta ma też same rosstępy, co li ludzka, będąca jéj miniaturą. Wszystko winno swój początek słowu bożemu, i ma swém przeznaczeniem zamienić się w ludzkie słowo. Księgę natury napisał Bóg dla nas. Nasza filozofia, jeżeli prawdziwa, jest odgadnieniem i powtórzeniem filozofii bożéj, spoczywającéj niemo na piernatach materyi i nieświadomości. Loika więc jest równie bożéj jak naszéj filozofii, czyli wszechistnienia członcem.

Dawniejsi loicy aż do Kanta, a nawet po części i ten filozof, uważają loikę jedynie za czczewo, nie zaś za członiec prawdy wiedzy i poznania. Przyczyną tego było, że w formie widziano li conditio sine qua non, czém ona jest niezawodnie, ale przytém niebaczono, że już jako ta conditio, jest czemściś, t. j. pewnym bytem, który do prawdy, wiedzy i poznania należąc, stanowi istnienie, rosczłonie umiejętne, czyli członiec. Oprócz tego nieznano panteonu istniejącéj i poznającéj, czyli bożéj i ludzkiéj filozofii tak dokładnie, jak dzisiaj; o drugiéj zaś połowicy tego panteonu, t. j. o filozofii formalnéj ani posłyszano. Bezwzględna jednia oderwania i jego podścieliska, zaczém także formy i treści, jest owocem ostatecznych filozoficznych poszukiwań; pierwéj więc rzeczy takie ledwie można było przeczuwać. Loika jest zatém, sama dla siebie wzięta, równie treścią jak formą, bo jeżeli jest ostatnią, musi być i pierwszą, bo gdyby treści niemiała, wykładać by jéj nikt niemógł; jest więc równie członcem jak czczewem. Wypadek ten niepowinienby nikogo zadziwiać. Wszakże już wedle Platona była idea, t. j. moc formy, kształt wszystkiemu nadająca, bytem właściwym, czyli treścią, materya zaś beskształtna tyle, co niczém. Również Arystotelesowa Entelechia stoi stokroć wyżéj od nieoznaczonéj ogólności, czyli od materyi. Tu przeto było czczewo członcem, a nadto najpotężniejszym i najświętszym.

3) Loika tedy jest czczewem i członcem prawdy, wiedzy i poznania, czyli wszechistnienia. Określenie to jest w sobie, — co każdy przyzna, kto poznał znaczenie czczewa i członca, — tak wielką sprzecznością, jak, że umiejętność

nasza jest nietreścią i treścią, że jest zimną i gorącą, lub też białą i czarną. Ale to właśnie charakteryzuje loikę najprzewyborniéj; jest ona albowiem ustawicznie rodzącą się sprzecznością, s któréj w końcu zawsze zgodność wychodzi. Loika szuka umyślnie przeciwieństw i chwyta za nie z największą ochotą, bo chce pokazać, że są jednostronnościami, i że tylko w ich filozoficznym stopie spoczywa wszechstronna prawdziwość. S tego względu jest ona czyścem umiejętności, czyli z grecka Katartykonem (καθαρὸς purus, mundus). Czyściec jest tu jednością czczewa i człońca; zowie się tak dla tego, że właśnie wywołując przeciwieństwa do walki s sobą, czyści pojęcia. Jak ogień złota, tak czyściec ten jest prawdziwości myślenia probą. On wiedzie do sprawdzianu poznania. Zaczém i w loice pokazuje się wysoka ważność przeciwpustu, (oppositionis), który już tyle dobrego sprawił po izbach sejmowych.

4) S tego paragrafu, który nowe światło rzuca na dotychczasowe loiki oznaczenia i dalszém jest jéj oznaczeniem, pokazuje się, że umiejętność nasza kocha prawdę i wszechstronność, a nienawidzi falszu i jednostronności, czyli że jest filozofią, niezaś filodoxyą. Filozofem jest, — iż tu umieścim małą loiczną wiadomostkę, — badacz rzetelny, miłujący prawdę i dla tego przystępujący do jéj poznania po zrzuceniu s siebie jarzma wszelkich obcych zapewnień, t. j. s całą swobodą i samodzielnością; filodoxem zaś — jest to wyraz z ust Sokratesa, — człowiek, co zapoznaje się s prawdą, ale li dla tego, aby nią kręcił i za jéj pomocą nieprawdy dowodził; pierwszy jest, iż tak rzekę, prawdosłębem, drugi prawdozbirem. Loika niema więc na celu kształcić Sofistów, ale i owszem, zdziera z nich maskę, chcąc ich podać ogólnéj pogardzie. — Słabe głowy i ślepowiercy religijni niecierpią filozofii. Jest to prawda stara jak świat, o któréj i dziś przekonać się snadno. Nieprzyjaciele filozofii są, niewiedząc o tém, nieprzyjaciołmi wszelkiéj umiejętności, światła i postępu. Zowią ich technicznie Mizologami. Podobni oni do lisa w bajce Reineckego, który niemogąc zerwać winogron wysoko wiszących, rzekł w końcu: niewarto mozołu; jest to owoc

kwaśny! Dozwólmy Mizologom nienawidzieć filozofii, bo to jagoda dla nich zawysoka, ale loiki niepowinien nikt, niepowinni i oni nienawidzieć! Jest to umiejetność najniewinniejsza pod słońcem i przydać się może nawet najprzeciwniejszym sobie stronnictwom. Polecamy ją przeto także mizologom!

§. 5.

Awożność, jako pierworód loiczny.

1) Bóg jest pierwotwórcą, a témsamém i pierwiastkiem wszechistnienia, zaczém także wiekuistéj i czasowéj, czyli bytowéj i słowowéj filozofii. On jest prawdą i wiedzą pierwiastkową jedyną, s któréj wyszło wszechistnienie, jest nieskończoną wszystkością, wieczną jednością i wszechobecną całością w stni, t. j. w świętéj jaźni, w twórczéj całostce. Nieskończona wszystkość jest w Nim realnością, wieczna jedność idealnością, a wszechobecna całość rzeczywistością. Ta tedy nieskończona wszystkość, wieczna jedność i wszechobecna całość, będąca pierwowzorem dla świata, i przechodząca jako słowo twórcze ze stni w istnią, jest pierwiastkiem wszelkiéj filozofii objawionéj, boskiéj i ludzkiéj. Trójca pierwiastku staje sią troistą filozofią, a każda s tych filozofii ma odpowiedni sobie pierwiastek w trojcy rzeczonéj. Cóż więc jest pierwiastkiem filozofii natury? Wszechobecna całość stni leżąca w pierwszym swym wykładniku, t. j. w nieskończonéj wszystkości, czyli Bóg Ojciec, Stwórca. A co jest pierwiastkiem filozofii ducha? Taż sama całość stni wszechobecna leżąca w drugim swym wykładniku, t. j. w wiecznéj jedności, czyli Bóg duch, duch Święty. Czemu w obu razach wszechobecna całość stni rzecz rostwiera i wstępuje w swe wykładniki? Istota Boża jest w każdém swém rosczłoniu całością, i to, co Bóg stworzył, czy to kraj natury, czyli téż kraj ducha także

całością. Całość jest rzeczywistością wszystkość zaś i jedność tylko jéj czynnicami. — Pierwiastku filozofii świata niedajemy, bo ten do rzeczy niniejszéj niepotrzebny. Wreszcie czytelnik sam snadno już go znaleść potrafi.

Otrzymaliśmy pierwiastek filozofii ducha. Loika niejest wprawdzie filozofią ducha, ale do niéj należy, jako umiejętność formy ducha. Formą ducha jest myślenie. Cóż przeto jest loiki pierwiastkiem? Wszechobecna całość stni, leżąca w wiecznéj swéj jedności, uchwycona jako myślenie, czyli całość myślenia bożego w swéj świętéj jedności.

Całość myślenia bożego jest własném przeświadczeniem w Bogu, czyli bożą samego siebie świadomością. Pierwiastkiem loiki jest tedy boża samego siebie świadomość w wiecznéj jedności myślenia. Pierwiastek ten urzeczywistnia się w loice Boga, którą jest Teleologia całego stworzenia.

Człowiek jest wiernym Boga obrazem, a jego loika jest loiki bożéj powtórzeniem. Ludzka loika ma więc tenże sam pierwiastek, co boża; pierwiastek ten przechodzi atoli w objęcia czasowéj umiejętności i pozyskuje jéj barwy. Na tych błoniach tak go można wyrazić: Jest to świadomość bosko ludzka w wiecznéj, albo raczéj, w niezmiennéj jedności myślenia, czyli: jedność świadomości w myśleniu; po łacinie: una mentis conscientia, a po niemiecku: Einheit des Selbstbewustseins.

Czém być może jedność świadomości w myśleniu? Jest ciągłą harmonią śród naszych pomysłów; jedną myślą objawiającą się przez wszystkie myśli nasze; pasmém ducha Świętego, wiążącém pojęć i zdań naszych następstwa; jest tak zwanym związkiem myśli, czyli z łacińska konsekwencyą, a po polsku awożnością.

Awożność, iż tu rzecz filozoficzną lingwistycznością przepleciem, pochodzi od staropolskiego wyrazu awoż, co znaczy Ergo, Also. Wyraz awoż wyszedł dziś zupełnie z użycia, można więc z niego, bez obrazy językowego przeświadczenia narodu, zrobić nazwę techniczną. Czyli ta nazwa koniecznie potrzebna? O Boże, jakże pisać polską lo-

ikę, a nieumieć nazwać po polsku konsekwencyi, tego loiki pierwiastku? Zamiast konsekwencyi używano: związek myśli, następstwo myślenia i t. p. Ale to już opisy pojęcia, nie zaś to, co opisują, nie pojęcie samo. Mamyż być wiecznémi dziećmi, i opisywać filozoficzne pojęcia, dla tego że ich nazwać właściwie nieumiemy? Czyliż lękanie się wszelkiéj nowości ma być wiecznie polskim charakterem? Niestety, wada ta sprowadziła do nas Jezuitów i pogrążyła nas w stóletnie barbarzyństwo, kiedy Europa, uchwyciwszy za nowość, olbrzymim postępowała krokiem! Związek myśli i następstwo myślenia niezawsze zdołają zastąpić konsekwencyi. Wszakżeż Niemcy mają wyrazy: Zusammenhang der Gedanken, i Folgerung, a przecież używają także: die Consequenz. Związek myśli znaczy oprócz tego associationem idearum, a następstwo myśli successivitatem conceptuum; oba więc wyrażenia nie oznaczają konsekwencyi właściwéj. Język niemiecki, wcielający w siebie łatwo wszystkie, nawet barbarzyńskie języki, mógł zatrzymać die Consequenz, ale konsekwencya brzmi po polsku za dziko. S tych powodów zaprowadzamy wyraz awożność, i wywodzimy z niego słowka: awożny, awożnie, awożnictwo i t. p. Język nasz jest tak filozoficzny, jak tylko sobie nieznawca filozofii wystawić to potrafi; ma on niesłychanie wielkie dla umiejętności wszelkiego rodzaju zasoby. Ale skarby jego śpią w głębokich kopalniach dziś jeszcze, bo oprócz matematyki, astronomii, fizyki, chemii, grammatyki i t. p. nieuprawiano w kraju wyższych umiejętności. Trzeba czerpać s tych kopalni, a ubogacimy ojczystą mowę i zrobimy ją filozoficzną in actu. Ale bez pewnéj śmiałości niewiele z nich złota wydobędziesz. — Teraz wracamy do naszego przedmiotu.

Awożność tedy jest pierwiastkiem loiki. Jest to tchnienie mądrości bożéj w ludzkość, spładzające ziemską loiczność. Pierwiastek ten żyje w wyższym lub niższym napiętości swéj stopniu w każdym człowieku, jest jaźni przyrodą, rozumu, umysłu i mysłu własnością. S tego względu każdy człowiek, nawet taki, co loiki się nieuczył, pozna co

awożne, a co nie, pozna brak związku i nieloiczność. Kto tego nieumie, zwany jest od innych ludzi hebesem.

2) Jaki żółtek w jaju, takie pisklę z niego wychodzące; jakie źródło, taka rzeka. Loika jest tém, czém jéj pierwiastek, bo jest jego przeniesieniem ze stni w istnią, oraz jego czasową rostoczą. Dąb, palma, wszelkie drzewo rozwija to tylko, co Bóg złożył w ziarnie nasienném. Loika jest przeto objawem wszechobecnéj całości stni, leżącéj we swéj jedności wiecznéj, — objawem całości bożego myślenia w swéj jedności świętéj, — objawem świadomości bożéj w jedności myślenia, objawem jednéj świadomości w myśleniu, jest objawem awożności. Objaw ten dzieje się przez człowieka, bo mądrość wieczna wymawia się w mądrości czasowéj przez obraz i podobieństwo Boże na ziemi. W loice więc przychodzi świadomość ludzka do swéj jedności. Tu awożności nauczyć się można, a przynajmniéj poznać jéj prawa; tu głowa zostaje uporządkowaną i przywiedzioną do ciągłéj zgodności s sobą. Awożność w myśleniu stanowi posadę awożności w działaniu. Tak wielkie korzyści zapewnia i daje nam poznanie loiki! Niejest przeto cudem, że chwalono nieraz loikę z największym zapałem, że uważano ją za królowę w państwie umiejętności. Święty Augustyn np. zowie ją sztuką, wyższą nad wszelkie sztuki i sędziną zebranych nauk. Mehmel mówi o niéj: Umiejętność myślenia unosi się jak bogini skrzydlata nad innémi umiejętnościami, i krążąc w przejrzystym eterze staje się zwierciadłem ich formy i awożnego pochodu. Zowią loikę bardzo często Jatryką myślenia, lekarstwem dla ducha, okiem prawdy, słońcem w całokształcie umiejętności.

3) Tu następne jeszcze trzy uwagi. Pierwiastek loiki zapuszcza swe korzenie od wieków w duchu Boga, całego istnienia i ludzkości. Loika niejest przeto samowolnym utworem człowieczego myślenia, niejest Iliadą Homera, ani dziadami Mickiewicza, niejest poetycznėm umu dziecięciem, ale koniecznėm i przedmiot-podmiotowém zjawiskiem. W niéj także, — czy ją uważasz za awożność boską na łonie wszechistnienia, czyli téż za ludzką umiejętność, — odsłania się mą-

drość przedwieczna. — Loika jest umiejętnością w najściślejszém słowa tego znaczeniu. Jednakże zowią ją nieraz sztuką, np. logica est ars cogitandi, a to dla tego, że przy pracy nad wszystkiémi naukami potrzeba umieć ją do przedmiotu swego zastósować, co wymaga pewnéj wprawy i jest sztuką. Loika tedy, jako nauka w sobie, czyli tak występując, jak np. w naszéj Myślini, jest umiejętnością, w zastósowaniu zaś jest sztuką; — t. j. jako teorya jest umiejętnością, a sztuką w praktyce. — Rozróżniać należy właśnie podany pierwiastek loiki od tak zwanych zasad loicznych, o których późniéj (§§. 40., 41., 42. i 43) będzie mowa. Pierwiastek loiki, którym jest awożność, należy uchwycić w największéj ogólności. On rodzi loiczne zasady, całą loikę, a nawet najkardynalniejsze jéj pierwiastki. S tego powodu zowie się on właściwie, jak w napisie tego paragrafu stoi, loicznym pierworodem.

§. 6.

Początek loiki na łonie ludzkości, oraz jéj niezmienność i niezawodność.

1) Loika, jako objaw mądrości bożéj w całém stworzeniu, jako czczewo dla samego nawet Boga, jest tak odwieczna, jak Bóg, i ma w Bogu swój początek. Taka loika, biorąc rzecz ściśle, niepowstała nigdy, ale istnieje od wieków; inaczéj musiałby sam Bóg być istotą, która raz powstała. Jeżeli tedy mówimy o początku loiki, to rozumiemy tu loikę jedynie ludzką, która na ziemi, tém skończenném soczewicy ziarnku, zawieszoném śród ogromu wszechświata, powstać raz musiała. O jak nieskończenie wyżéj od Kanopu i Syryusza, od gwiazd wszystkich na niebie, od słońca i ziemi, stoi umiejętność! Ona jest w całéj powszechni bytu od wieków. Każde ciało niebieskie, każdy świat i świecik, jest, jako pojedynczość, jako jednostka stworzona, zniko-

mością; ona zaś jest przedwieczności tchnieniem, nieznikającém nigdy i nigdzie, ale objawiającém się wciąż przez jaźń czasową, będącą jaźni bożéj źwierciadłem. Są ludzie przecież s tak krótkim ducha wzrokiem, co téj świętéj, wiecznéj przedmiotowości umiejętnéj niewidzą. I dla tego, wedle ich zdania, wszelka ludzka filozofia, ma być indywidualności utworem, niemającym przedmiotowéj posady, zaczém mądrością znikomą, którą pycha urodziła. W pokorze swéj, jak mówią, rzucają się w ramiona pierwszéj lepszéj uświęconéj powagi, niepomni, że i ta powaga jest także indywidualności płodem. Cóż więc się tu dzieje? Niechcąc, lub niezdolni będąc przyjść do indywidualności własnéj, oblekają się indywidualnością cudzą. Filozofii przypisują pychę. A cóż filozofia im przypisać może? Gminną ciemnotę! O nie w słowie, które ten lub ów wymówił, ale w przedmiotowéj mądrości bożéj, żyjącéj od wieków w całém stworzeniu i przychodzącéj w jaźni ludzkości do swego przeświadczenia, szukać należy posad naszego poznania! Ludzka loika tedy, opierając się na właśnie namienionych posadach, znalazła swój początek u narodu, pełnego twórczości ducha, u którego wszystkie nauki i sztuki powstały, t. j. u Greków, a to już za czasów Eleatyckiego Zenona, tego najpierwszego mistrza dialektyki, zaczém bardzo wcześnie. S tego powodu należy ona do najstarszych nauk na ziemi. Greccy filozofowie nadawali jéj rozmaite nazwiska, jak np. Kanoniki, Dialektyki, Topiki, Heurystyki, Organonu, Dianoiologii, Ideologii i t. p. Podobnież Niemcy, drugi naród filozoficzny, zowią ją rozmaicie, np. Verstandeslehre, Vernunftlehre, Denklehre, Wissenschaftslehre i t. p. Dzisiejsze jéj miano, t. j. Loika, znane wprawdzie już w starożytności było, upowszechniło się przecież dopiero w wiekach ostatnich. W średnich czasach zwano ją, niemal powszechnie, Dialektyką. — Właściwa loika, a przynajmniéj loika udzielnie i sama dla siebie występująca, ma Arystotelesa swym ojcem. Filozof ten, którego ducha żywiołem było oderwanie, t. j. rozum bystry na różnice i różniczki, można powiedzieć, stworzył loikę. On puścił

ją na świat pod imieniem Organonu, i podzielił na dwie części, na Analytykę i Dialektykę. Metoda, lub po polsku, UCZ jego, jest ściśle umiejętna, a treść wiąże się w piękny filozoficzny całokształt. Chodzi mu o rozwinięcie głównych pojęć, które loiki posadę i istotę stanowią; wyczerpuje swój przedmiot od początku aż do końca w godnéj podziwienia pełni. Choć pierwszy loikę pisał, umiał ją przecież w zupełności uchwycić. Co to za moc jeniuszu! Po Arystotelesie obrabiała loikę Szkoła Megarska z wielką dla umiejętności naszéj korzyścią; późniéj wszyscy filozofowie starożytni, średniowieczni i dzisiejsi, z małym tylko wyjątkiem, nad nią pracowali. Co przytoczyć tu można jako osobliwość, jest, że w ciągłym tym młynie swego dokształcania, loika niewiele zyskała ani pod względem treści, ani co do formy, i że do dziś dnia jest jeszcze taką, jaką z rąk Arystotelesa wyszła. Po czasach Kanta, Szellinga, Fichtego, a nawet Hegla, mimo usilności tego ostatniego filozofa, chodzi loika w greckim swym płaszczu, w staréj tebennie, i żaden czas, żadna moda, żaden jeniusz niezdołał jéj przerobić. Jest to prawdziwie jedna z wiecznych Żydówek w państwie umiejętności.

2) I co może być przyczyną téj niezmienności loiki? Przyczyną tą jest, że loika, równie jak Matematyka, Grammatyka i Estetyka, należy, nie do umiejętności treści, ale do umiejętności formy (§. 1. 4.). Przeznaczeniem jest treści wszelkiéj, ażeby się ustawicznie przerabiała, a przeznaczeniem formy, aby, mimo treści innéj, zawsze była tąż samą. Materia mutatur, forma permanet. Treść jest metamorfozą; forma zaś, ta platońska ciężarna w idee idea, ta Entelechia Arystotelesowa, jest trwałostanem, prawem wieczném dla treści, słowem Boga niezmienném. Treść koni, np. na których jeździł Alexander W., Cezar, Napoleon i t. p., t. j. mięso, kości tych zwierząt, były ciągle inne, obracały się w ścierwo, nawóz, ziemię, przechodziły w inne utwory, w rośliny, i t. d., ale forma tych koni była zawsze jednaka. Toż samo rozumie się o ludziach i wszystkich rzeczach, o całym świecie. Essentia mundi fluit, facies mundi stat semper eadem. Podobnież się

rzecz ma i na polu umiejętności. Jedna religia wypiera drugą, po jednéj filozofii następuje druga; ale matematyka, loika i estetyka, jako umiejętności formalne, zawsze są teżsame. — Hegel, spostrzegłszy tę formy naturę, starał się, jak wiadomo, filozofią uchwycić w pewne, konieczne formy, i tym sposobem spekulacyi swéj trwałość zapewnić. Ale filozofia niemoże być chińszczyzną. Nad nią niema władzy formalizm, bo ona od kolebki saméj jest umiejętnością treści, a jéj przeznaczeniem ciągły postęp. Jest to wieczna prawda, wymawiająca się w czasie bez początku i końca. Prawda ta niezmienia się wcale, lecz występuje w coraz to innym objawie, t. j. w coraz wszechstronniejszéj i pełniejszéj treści. Tylko krótkowidze tożsamości w filozofiach panującéj niewidzą, i wrzeszczą przeciw zmianom téj wielkiéj rzeki mądrości, dla tego, że płynie, jak gdyby to inaczéj być mogło! Formalność loiki jest tedy przyczyną jéj niezmienności. Niezmienność tę przecież potrzeba należycie rozumieć. Panuje ona li w pojedynczych kształtach pojęć, zdań i wyników, niezaś pod względem całości. Także loika postępuje s filozofią i przywdziewa na się świeże barwy. W Myślini naszéj np. znajdzie znawca dotychczasowéj loiki więcéj nowości, niż się tego mógł spodziewać.

Loika postępuje s czasem pod względem swéj całokształtności i swego filozoficznego ugruntowania, ale prawa myślenia, które nam podaje, zostają zawsze teżsame. Tym sposobem staje się ona, co chwila filozoficzniejszą i głębszą bez zmiany swéj istoty. Zawsze naucza w szczegółach tegoż samego, i każdy z ludzi przyznaje jéj słuszność. Stąd pochodzi owa niezawodność nauki, któréj daremnie szuka teologia, a która wieje w loice od wieków. Loika tedy jest filozoficzną ewanielią, biblią dla myślącego ducha, świętą dogmatyką dla rozumu, umysłu i mysłu. Jéj głos jest słowem Boga, czczewem nad czczewami. Ta niezawodność nauki loicznéj, wyższa jest od wszelkiéj niezawodności nauk teologicznych, bo nieopiera się na wiarze, ale na formach i prawach myślenia, które sam Bóg wlał w duszę ludzkości. Tu Chrześcianin, Machometanin, Indyanin i Chińczyk zgodzić się muszą, bo awożność w nich żyjąca wszędzie

jest tażsama. Nieprosimy Cię więc, Czytelniku, o to, abyś Myślini naszéj ślepo zaufał; ty zgodzić się z nią musisz, wyjąwszy tam tylko, gdzie albo ona, albo téż sam jesteś w błędzie.

§. 7.

Przykre położenie filozofa, który dziś loikę wykłada lub wydaje.

1) Czcigodna Muza umiejętna, co smakuje, jak naturalna, li na polach samodzielności i swobody, co przywykła od lat bardzo wielu do twórczości, znudziła się wreszcie z loiką, tą niemal trzytysiącoletnią babulą. Jest to też prawdziwie do niewytrzymania, obrabiać tak długo jednę naukę, niemogąc jéj przeistoczyć, i musząc poprzestać na małym tym zaszczycie, że udało się tu i owdzie ją polepszyć, lub jakiém świeżém, niewiele znaczącém odkryciem zbogacić. Czyliż to koniecznością nieodzowną, oczyszczać i całować wiecznie ogygiczno-gotyckie Arystotelesowéj loiki rzumpie? Rzecz dziwna, iż ludzkość nieoswobodziła się jeszcze od téj staroświecczyzny! Wszystko zmienia się s czasem i otrzymuje lepszą, a przynajmniéj zieleńszą postać. Filozofia odbyła już tak wielkie i tak mnogie rewolucye na swą korzyść rzeczywistą. Duch człowieczeństwa skruszył już wszystkie pęta, co go jeńcem historyczności robiły. Z loiką dziać się powinno tożsamo. Jéj niedostatki spostrzegano od dawna. Bako np. mówi: „*Logica, qualis nunc habetur in scholis, inutilis est ad inventionem et veram scientiam, valetque potius ad errores stabiliendos et figendos, damnosa potius, quam proficua.*“ Dziś potrzebujemy innéj zupełnie, z duchem czasu i postępem wszech umiejętności zgodnéj loiki. Rzecz to jasna, jak słońce. I mamy ją, Bogu dzięki, z rąk największego filozofa, jakiego ziemia widziała. Precz zatém z opleśniałem Rococo staréj loiki! Tak rosprawiają zwolennicy

ostatniéj spekulacyjnéj Szkoły niemieckiéj i przyjaciele nowości. — Hegel, o którym właśnie była mowa, nieulepszył staréj loiki, ale dał nam zupełnie nową. Loika jest, wedle niego, umiejętnością czystéj idei. Ta idea jest mu myśleniem, przecież nie formalném, ale takiém, co jest rozwijającą się całością właściwych swych praw i oznaczeń, które samo sobie nadaje, niezaś skądinąd otrzymuje, lub w sobie natrafia. Idea jest mu myśleniem, które jest jedynym bytem, a loika Autonomią téj idei, wsobistością i podstawą wszechistnienia. Jest to Bóg nadający sobie prawa, wedle ktorych przechodzi w dlasobistość, czyli naturę, i w przysobistość, czyli ducha. Loika jest tu calcem świata i filozofii. Jéj przedmiot trojaki jest przyczyną, iż składa się s trzech nauk: o bycie, o istocie i o pojęciu. W pojęciu, będącém bytu i istoty zjednoczeniem, przychodzi ona do szczytu swéj doskonałości. Tak uczy Hegel i jego stujęzyczna szkoła. Dziś mamy już kilkadziesiąt loik w tym rodzaju. — Szał, iż loika w naszych czasach stać się powinna czém inném, niż była od wieków, rosszerzył się tak dalece, że porywa nawet ludzi, co niesą uczniami Hegla. I tak np. Dr. Edward Bobryk, filozof Szwajcarski mówi: „Po Arystotelesie szedł duch ludzki przeszło przez dwa tysiące lat ciągle naprzód i zrobił olbrzymie postępy. Nowe wypadki leżą przed nami i nikt ich niezaprzeczy. Im odpowiadać powinno nowe przeświadczenie, i odpowiada im w każdym człowieku. Loiczne formy są wyrazami tego przeświadczenia, muszą się zatém z niém zmieniać i rosprzestrzeniać. Stara loika niedaje nam wcale form odpowiednych temu, co się dzieje i co się staje, t. j. czynności, czynowi, chociaż ten dzisiaj na przedmiotowém polu tak wiele, a nawet wszystkie umiejętności ożywia. S tych powodów skłaniam się na stronę filozofów, co wymagają całkowitéj Reformy loiki.“ — Oto frakcya loicznych rokoszanów.

2) Przyjaciele okurzonéj prochem wieków staroświeckości, którym jedno słowo Arystotelesa więcéj znaczy, niż wszystkie najjenialniejsze dzisiejsze filozofie, walczą przeciw takiéj nowości, i mówią, nie bez słusznych powodów: „To, co wy,

burzyciele świata, w miejsce staréj i zwyczajnéj loiki nam dajecie, niejest bynajmniéj loiką. Hegla loika jest wszystkiém na świecie, tylko nie loiką. Niech sobie będzie ona nowomodną Ontologią, lub umiejętnością pierwiastków świata, lub filozofią czystego bytu, albo téż wreszcie, na co także nieprzystajemy, filozofowaniem nad loiką, mniejsza o to; loiką przecież niejest i nigdy niebędzie. U was nauczyć się niemożna, ani pojmowania, ani sądzenia o rzeczach, ani robienia wyników, a to właśnie jest loiki zadaniem. Wasza nowa loika nieznosi form myślenia, jakie znamy od wieków, ponieważ te były, są i będą zawsze też same. Dowiedźcież nam, prosimy pokornie, że kształty zdań i wyników, jakie stara loika nam podaje, zmieniły się, lub są fałszywe! Lecz to jest niepodobieństwem, gdyż naówczas zmienićby się musiała cała natura ludzkiego myślenia. Wtedy mielibyśmy dwa rodzaje awożności, stary i nowy; wtedy niemoglibyśmy zrozumieć Greków. Wszelakoż co u Greków jest awożne, awożném jest i dzisiaj. Stanowcze, rzecznicze i rozjemcze zdania, rozumniki i umysłniki, dwugańce i łańcusznik, dają się w loice waszéj co chwila spostrzegać; ona przecież o nich nie prawi, nie naucza czytelnika, czém są te rzeczy. Kto bierze waszę spekulacyjną loikę do ręki, musi znać starą, t. j. zwyczajną; inaczéj was niezrozumie. Mająż więc dwie być loiki, stara i nowa? Chwalebna, iż loiki wasze ogłaszacie drukiem, bo to naukom w ogóle przyniesie korzyść; lecz jeżeli wykładacie ją po umiejętniach i szkołach dla młodzieży, która staréj loiki szuka, gdyż ze staréj examinowaną będzie, wtenczas jesteście istnymi oszustami. Precz tedy ze spekulacyjną loiką! Zostajemy wraz z ojcami i dziadami naszymi przy Arystotelesie.“

3) Walka ta między nowymi Romantykami i Klassykami na błoniach umiejętności naszéj, wyda niezawodnie błogie owoce; wprawia jednakże dzisiejszego nauczyciela lub pisarza loiki w przykre położenie. On tu dostaje się między Symflegadyczne, uderzające o siebie dwie opoki. Szczególniéj pisarz polski znajduje się tu w kłopocie. Jeżeli bowiem wyda nową, spekulacyjną loikę, jakąż zrobi przysługę dla narodu, który staréj w języku ojczystym niemiał nigdy i dotąd niema? Przeczytańskiego loiczki liczyć nie-

można, bo to utworek nader nędzny, s którego ani wyobrażenia o loice nienabędziesz. Loika stara jest podstawą nowéj, ma tyle rzeczy dla Polaków ważnych i powiększéj części nieznanych. Niemówię tu o Polakach Zygmuntowskich, bo ci znali loikę wybornie. Ale weź dzisiejszych pisarzów do ręki i sądź ich pod względem loiczności! Rzadki z nich pokazuje slady, iż uczył się loiki. W awożności swéj są naturalistami! Ileż tu nazw technicznych przepolszczyć trzeba, co może być dla języka, choćby się tylko część ich czwarta udała, zbogaceniem. Ze starą loiką rosstać się więc niepodobna. — Jeżeli znowu przedsięweźmiesz ze starą loiką wystąpić, krzykną na Ciebie Hegelianie polscy, żeś nieukiem i partaczem, że się niewzniosłeś na wysokie stanowisko dzisiejszéj filozofii, że dajesz narodowi opleśniałe suchary. Cóż tu począć? Jak postąpić sobie między témi dwiema ostatecznościami? Potrzeba je zjednoczyć, jak wszelkie przeciwieństwa, i filozofii naszéj, do kojarzenia sprzeczności przywykłéj, niebędzie to trudno. Na czém ma polegać to zjednoczenie? Odziejemy kościotrupa staréj loiki ciałem dzisiejszéj umiejętności, wlejemy w niego krew polską i tchniemy świeżém życiem, czyli innémi słowy: ugruntujemy starą loikę głębiéj, niż to kiedykolwiek się stało, przerobimy jéj treść wedle postępów dzisiejszéj filozofii, uporządkujemy odmęt jéj materyałów i zrobimy z niéj, ile to w naszéj mocy, piękny, okrągły i pełny całokształt. Tym sposobem znajduje i nieznajduje stara loika u nas reformę. Reformujemy ją, bo ją wyprawiamy w innéj zupełnie postaci i osadzamy na twardszym calcu; niereformujemy jéj, gdyż o tém wszystkiem mówić będziemy, co ona naucza, t. j. treści jéj właściwéj niezmieniamy. Właśnie Myślini nasza jest już owocem, który owa opisana wyżéj walka na polu loiki na świat wywołuje. Daj Boże, abyśmy obu stronnictwom dogodzili!

4) Nasza Myślini jest tedy starą i nową loiką w jedni. W niéj uścisną się starożytność i nowożytność, Arystoteles i Hegel. Przecież to li przenośnia; gdyż mamy filozofią własną i niepotrzeba nam obcych stapiać. Podajemy przeto czytelnikowi, nie Synkretyzm, ale swobo-

dny utwór własny. — Kto uważa loikę za propedeutykę ogólną, przygotowywającą do filozofii; temu oświadczamy, iż Myślini wprowadzi go do Swiątyń filozofii staréj, średniowiecznéj i nowocześnéj, że go usposobi, nietylko do zrozumienia, ale i do należytego ocenienia wszelkich filozoficznych całokształtów, jakie mu wręce wpaść mogą. Nietylko przywodzimy tu gieł polskich technicznych wyrazów, których filozofia narodowa potrzebuje, ale kładąc w nawiasie nazwy greckie, zazwyczaj zaś łacińskie i niemieckie, dajemy klucz do czytania filozofii w językach ją przedstawiających. Oprócz tego znajdzie się tu wiele rzeczy i rospraw nowych, które objaśnią głowę i wykształcą oko ducha do zapatrywania się głębszego na przedmioty umiejętne. Więcéj też od loiki wymagać niemożna.

§. 8.

Trudności przy nauce loiki.

1) Kto udaje się do wojska, powinien mieć naprzód pewne wyobrażenie o trudach wojennych, które go czekają, albowiem, gdy te go dotkną, a on niebył na nie przygotowany, obrzydzi sobie stan swój i niebędzie dobrym żołnierzem. Pożyteczna jest także dowiedzieć się naprzód, jakie przyniesie nam trudności umiejętność, do któréj się zabieramy, bo inaczéj rzucim książkę, dla tego, że nas zraziła nad spodziewanie!

Ponieważ loika jest umiejętnością formalną i dotycze się formy myślenia; ponieważ forma, wzięta osóbno i ze wszelkiéj treści ogołocona, jest filozoficzném oderwaniem; ponieważ takie oderwania są czystémi myślami, którym nic zmysłowego nieodpowiada, zaczém mają pozór głębokich, a na nic nieprzydatnych mrzonek; ponieważ wreszcie samo myślenie głowę mozoli, a tém bardziéj forma tego myślenia, będąca oderwaniem z oderwania, czyli oderwaniem najwyższéj potęgi; — niema więc nic dziwnego, że loika, dla

ludzi zwłaszcza w filozoficzne myślenie niewprawnych, trudną jest i trudną być musi. Loika obraca się w samych najoderwańszych myślach; temu więc, kto s takiémi myślami niemiał w życiu swém nic do czynienia, wydawać się będzie, że napotyka same gazowe postaci, które rosstępują się, lub znikają, jak mary bajeczne, skoro je zapragniesz uścisnąć, t. j. skoro je chcesz pojąć. I niezawodnie; loika nieprowadzi na bal, gdzie występują postaci z mięsa i s piękném ciałem! Z innéj strony uważając, niema nic łatwiejszego od loiki, bo umiejętność ta zatrudnia się myśleniem, a myśleniem różnią się ludzie od zwierząt; myślenie przeto, jako rzecz ludzka, najłatwiejsze jest dla ludzi. Każdy człowiek, nawet najpospolitszy wiła, obraziłby się, gdyby mu powiedziano: bracie, ty niemyślisz. — Jeżeli tak jest, więc myślenie jest rzeczą najłatwiejszą i przed niém nikt lękać się niepowinien! — Hegel tak mówi o tym przedmiocie: „Loika jest o tyle najtrudniejszą umiejętnością, o ile niema do czynienia z rzeczami widocznémi, ani nawet s takiémi, jak jeometrya, czyli ani nawet ż oderwanémi zmysłowémi wyobrażeniami, i wielkiéj siły ducha, oraz wprawy od nas wymaga, abyśmy się w powiat czystych myśli przenieść, w nim się utrzymywać i poruszać zdołali. Przeciwnie także, uważać należy loikę za najłatwiejszą umiejętność, albowiem treść jéj jest naszém własném myśleniem, tudzież zwyczajnémi jego oznaczeniami, a oznaczenia te są proste i elementarne. Treść jéj jest oprócz tego rzeczą najznajomszą na świecie. Ale właśnie stara ta z loiką znajomość utrudnia bardziéj, niż ułatwia jéj naukę. Czemu? Raz dla tego, iż zdaje się to mozoł niepotrzebny, pracować nad rzeczami dobrze już znanémi; drugi raz, że loika zapoznaje nas s témi rzeczami innym zupełnie, a nawet sprzecznym sposobem, niż to się dzieje zwyczajnie.“

2) Drugą przy nauce loiki jest trudnością, któréj także Hegel w przytoczonych wyrazach dotknął, mniemana znajomość dobra z loicznym przedmiotem, t. j. powszechny przesąd, iż znamy loikę, chociaż jéj nieuczyliśmy się nigdy. Ileż ludzi np. mówić zwykło: „Prawda, nieuczyłem

się loiki; ale dotąd myślałem, pisałem, a nawet wydawałem dzieła, a przecież nikt mi braku związku w myślach mych niezarzucił! I owszem, sam odkrywałem łatwo brak tego związku, zgoła w najsławniejszych filozofach. Loika jest człowiekowi rzeczą wrodzoną; dla czegóż więc miałbym trapić się niepotrzebnie jéj teoryą? Czyli wiem, lub nie, jak zowie się umiejętnie ta forma myślenia, w któréj myślę, mniejsza oto; dość mi natém, iż myśląc w niéj, myślę bez loicznego błędu.“ Kto tak rosprawia, jest dla loiki stracony. Już niniejsze rozumowanie pokazuje nieloiczność, a jemu się wydaje, iż mu loika niepotrzebna! O bracie, nie loika, ale awożnośc jest nam rzeczą wrodzoną. Tak nie fizyologia, ale moc trawienia żyje w naszym żołądku. Jeżeliś żołądek zepsuł, jak go naprawić zdołasz bez lekarza, t. j. bez fizyologii? Jeżeliś się w awożności twéj obłąkał, jak wyjdziesz s tego labiryntu bez bliższego poznania loiki? Mamy siłę w ręku do szlifowania dyamentów, a przecież potrafi to dobrze tylko złotnik! Mamy awożność, a przecież bez loiki myśleć porządnie niepodobna! Zdaje Ci się, iż myślisz porządnie. Tak niejest, bo w myśleniu twém niema przeświadczenia (§. 2. 3.). Przekonanie twoje jest tedy ślepą wiarą, przesądem! Sądzisz o loice, któréj nieznasz, i śmiesz utrzymywać, że umiejętność ta na nic nieprzydatna! Niejestże to barbarzyńskim nierozumem? Czyliż tak dziki Eskimos niesądzi o wszystkich naukach i sztukach europejskiéj oświaty?

3) Trzecia trudność przy nauce loiki leży w chudości i suchości jéj przedmiotu. Oderwania, którémi się umiejętność ta zatrudnia, niemają ciała i barwy, niemają nawet kości; nic więc dla polskiego umu, którego Mickiewicze i Zalescy rospieścili, ofiarować nie mogą! Loika, będąc Grammatyką porządnego myślenia, jest równie z natury swéj nudna, jak Grammatyka zwyczajna, ale przytém równie pożyteczna i potrzebna. Zgoła um najbujniejszy, zgoła duch Pindara lub lorda Byrona, niezdoła zamienić jéj w uśmiechające się wiosny kwieciem arkadyjskie ogrody! Jeżeli zaś dostanie się w trupie ręce pedanta: naówczas jest ona za-

iste piasczystą pustynią, bez żadnéj pokrzepiającéj myśl żywą, a przynajmniéj krwistą, oazy! Trudność tę przyrzekamy usunąć, ile to będzie w naszéj mocy.. Jeżeli gdziekolwiek, to tu szczególniéj ożywiania przedmiotu niespuścim z oka. Wreszcie nieprzebierzem pewnéj miary. Umiejętność umizgająca się zbytnie do czytelników, przeistacza się natychmiast z niepokalanéj Bogini w pogardliwą dogodnicę publiczną! Każde dzieło ściśle naukowe jest twardym orzechem, na którym czytelnik ma spróbować dzielności swych zębów. Drabina do nieba trudzi nawet jeniusze! Ale i tutaj znajdzie się pociecha. Treść loiczna niejest bez interesu. Kto w sobie interes ten rozbudził, lub na naszéj Myślini rozbudzić zdoła, ten zapali się płomieniem, temu stanie się loika łatwą i s każdym krokiem dalszym przyjemniejszą!

4) Czwartą i — daj Boże! — ostatnią loiki trudnością, jest mnóstwo technicznych, i li na łonie umiejętności używanych wyrazów. Prawda ta uznaną już została powszechnie, że żadna nauka tak wielkiéj liczby umiejętnych wyrazów niema i niepotrzebuje, jak to dla loiki jest koniecznością. Kto przywykł do czytania poezyi, romansów, i innych belletrystycznych utworów, mających li piękność języka i zabawę czytelników na celu, — a takich ludzi wiele jest w Polsce, — ten w loice za każdym niemal krokiem uderzy nogą, albo raczéj głową, o sterczący ostro i najeżony, jakby z umysłu, kamień!

Trudność niniejszą staraliśmy się usunąć zaprowadzaniem polskich umiejętnych wyrazów. Myśl tu przewodniczyła nam następna. W Loice naszéj podać musimy tyle przedmiotów, o których w kraju zaledwie z daleka słyszano! Z nowym przedmiotem poznaje się łatwo nowe jego nazwisko; tém łatwiéj, jeżeli odpowiednie istocie rzeczy, i polskie. Czyliż nie lepiéj sypnąć kilkadziesiąt polskich wyrazów nieznanych, niż zastąpić ich miejsce greckiémi lub łacińskiémi, najdziwaczniejszémi w świecie, bo od Scholastyki ukutémi języków bękartami, o których także nic niesłyszano? Czyliż obcy wyraz techniczny, nieznany nam wcale, może być łatwiejszy od wyrazu polskiego, którego pierwéj nie-

znaliśmy? Lecz wiemy, że u nas jest wielu co do tego punktu bardzo drażliwych. Niegdyś Jan Śniadecki, a teraz Stefan Witwicki, piorunują przeciw każdemu nowemu słówku, które wytropią, pokazując przytém swą krytyką, że najgorszymi są Etymologami i o rzeczach takich sądzić niepowinni! O umiejętności ścisłéj niemają ani wyobrażenia, i dla tego im się zdaje, iż filozofia mówić także musi ich językiem! Wypądźcież więc z matematyki, chemii, fizyki, lub Grammatyki techniczne wyrazy, które były nowe, a przecież, dla braku innych i starych przyjętémi zostały! Wy niepotrzebujecie technicznych wyrazów; bardzo wierzę! Ale daliżcież narodowi choćby jeden pomysł nowy? I owszem Skarga jest waszym Bogiem, a głowa jego jezuicka waszém kółkiem zaczarowaném, waszym światem, za którego okres wyjść niezdołacie! Wołają: „Język narodowy jest ostatnią po przodkach naszych spuścizną, niepsujmy więc go nowémi wyrazami; czcijmy duch i czystość jego!“ Któżby się temu sprzeciwił? Ale przodkowie nasi nietrudnili się wyższą umiejętnością i niezostawili nam umiejętnie wykształconéj mowy! Mamyż więc przez zbytnią i nierozumną troskliwość o czystość języka, wyrzec się wszelkiéj umiejętności wyższéj i pisać tylko kazania, tylko poezye? Lepiéjże jest nienapisać loiki po polsku, dla tego że nikt jéj pierwéj niepisał i umiejętnych jéj wyrazów nam nieprzygotował, niż przygotować samemu raz te wyrazy? Przodkowie nasi język kształcili; mażż więc być nam niewolno, zająć się dalszém jego dokształceniem? Czyliż przestaliśmy być Polakami, lub wygasło w nas narodowego języka uczucie? Piszę loikę; mamże więc prawić o kanonach, organonach, katartykonach, konsekwencyach, syllogizmach, sofizmach, Epi-i pro-syllogismach, lemmatach, dilemmatach, korollaryach i poryzmatach, Amfiboliach, Homonymiach, Elektrach i Pseudomenach, o terminus major, minor et medius, o Sorycie, kryteryonie i temelionie, i t. p. bez końca; mamże napstrzyć polszczyznę obcémi wyrazami; mamże loikę polską zrobić podobną do niemieckiéj, gdzie co

trzecie słowo łacina lub greczyzna? O to rzecz najłatwiejsza, ale każdy partacz to potrafi! — Wprowadzamy tedy wiele nieznanych dotąd polskich umiejętnych wyrazów. — Trudność przecież loiki pod tym względem niedaje się znieść zupełnie, lecz zostaje tylko zmniejszoną. — Przy tej sposobności zapewniamy czytelnika uroczyście, iż co tylko ułatwić się dało, tego niezaniedbaliśmy uczynić. Komu Myślini trudną wydawać się będzie, ten niech ma przekonanie, że to nie nasza, ale przedmiotu samego wina.

§. 9.

Pożytek z loiki.

1) Któż wątpi o pożyteczności Arytmetyki i Jeometryi, które nas ze stósunkami czasu i przestrzeni, czyli liczb i figur obznajmiają? Ktoby utrzymywał, że dwie te nauki są na nic nieprzydatne, uznanymby został od powszechnego rozumu za nieuka, niewiedzącego, co mówi. „Arytmetyki, rzekł papież Sixtus V., można nawet osłów nauczyć.“ Papież ten nieśmiał przecież, przy całém lekceważeniu tej nauki, powiedzieć, że ona niepotrzebna i niepożyteczna. Któż zaprzecza pożyteczność Grammatyki, nauczającej nas mówić i pisać poprawnym językiem? Któż śmiałby także pożyteczność loiki, tej duszy wszech umiejętności, podawać w wątpliwość? Wszelakoż są ludzie, o których już w przeszłym paragrafie spomnieliśmy, co nas zapewniają, iż porządna głowa, choć niezna loiki, myśleć będzie porządnie, iż przeto bez nauki tej obejść się może. „Jeniusz, mówią oni, jest sztuki wiecznym przeciwnikiem. On chce latać, jak śmiały orzeł, ta zaś pragnie obcinać mu skrzydła. Loiczne formy myślenia są, jako utwór szkolnictwa, niezgrabne i pedantyczne. Lepsza nieznać ich wcale, niż wedle nich myśli swe ustawiać. Loika bierze swobodne myślenie w cugle i wiedzie je, jak konia, na deptak, jak chłopaszka, do francuskiego tancmistrza. Myślącemu człowie-

kowi, mającemu jeniusz własny, szkodzi ona bardziéj, niż dopomaga, bo ofiaruje mu s całą grzecznością kajdany na głowę!“ — Ludzie ci będą mieli wtedy jedynie słuszność, skoro stanie się prawdą, że np. wieśniak prosty zdoła mówic językiem ojczystym wybornie, choć niezna Grammatyki; że nieuczywszy się Arytmetyki i niemając o liczbach najmniejszego wyobrażenia, można rozwiązywać wszystkie arytmetyczne zadania; że bez znajomości Jeometryi można być doskonałym miernikiem ziemi, a nawet lepszym od dotychczasowych mierników. Jeżeli loika ma brać w kajdany jeniusz myślenia, czemuż więc nieczyni tego samego Grammatyka, Arytmetyka i Jeometrya względem jeniuszu języka, liczenia i mierzenia? Wszakże to awożność jednaka! Jak Newton bez matematyki, a Mickiewicz, Sniadecki, Kołłątaj bez grammatyki, niebyliby tém, czém zostali; tak jeniusz myślenia nieobejdzie się bez loiki. Może Kant, Fichte, Szelling, Hegel, Cousin loiki nieznali? Więc z was są większe jeszcze myślenia jeniusze! Jak nieznawca grammatyki ustąpić musi dzielnemu grammatykowi nawet tam, gdzie ma słuszność, albowiem nieznajdzie dostatecznych powodów ku poparciu własnego zdania, i jak nieznawca nauki liczenia oszukanym łatwo zostaje od kramarzy i żydów; tak ten, co loiki niezna, niezdoła przeciw porządnemu loikowi bronić swéj sprawy, choćby i najświętszéj. Loik, wprawny we wszystkie wykręty, znajdzie tam brak związku, błąd myślenia, olśnika lub błażka, gdzie ich niema, i zwyczajnemu człowiekowi piaskiem oczy zasypie. W jego ręku stanie się naturalista myślący wnet lalką, s którą zrobi, co mu się podobać będzie. Przed nim pokaże się sam jeniusz myślenia prostaczkiem! Loika daje nam pewność myślenia, albo raczéj oręż, którym bronić się możemy. Czém jest karabin w obronie ciała, tém jest każde prawo loiczne w obronie ducha. Każdemu z nas miłe i święte jest własne przekonanie. Za pomocą loiki będziem mogli przy niém pozostać, bo potrafimy temu, co nam je chce wydrzeć, dać przyzwoitą odprawę. Loika zabespieczy nas od niejednego zawstydzenia. Żaden szkolarz nam nierzeknie, skoro pomiarkuje, iż umiejętność tę znamy: „Ucz się

pierwéj loiki, niż zaczniesz się wdawać w uczone rosprawy!“ Bez znajomości loiki niemożna należeć do ludzi wykształconych. Znajomość ta jest tém dla myślącego człowieka, czém sztuka fechtowania lub musztra dla żołnierza. Jest to sztuka uzbrajająca naszego ducha i podnosząca go do wyższéj potęgi; sztuka, którą pokonać można tysiąckroć silniejszą naturę.

2) Wielu mężów, z innéj strony godnych czci głębokiéj, ma przekonanie, iż cała filozofia jest li ćwiczeniem myślenia, gymnastyką i atletyką, czyli szermierstwem ducha ludzkiego, który ustawicznie obchodzi swe igrzyska olimpijskie, i coraz to innémi, samowolnie wymyślonémi popisuje się sztukami! „Loika, mówią oni, jest także czczą igraszką ducha, jak i cała filozofia; może być zabawką żaków szkolnych, ale dla mężów niema interesu. Również my uczyliśmy się raz lòiki; myśl nasza przecież ani się rosszerzyła, ani spotężniała, lecz została taką, jak dawniéj była. Nauką tą tylko nas do żywego znudzono. Precz więc z loiką! Są to stare, na nic nieprzydatne rupiecie; barbarzyńska wieków średnich i Scholastyki spuścizna!“ Niechcemy tu przedstawiać Panom tym całéj niesłuszności, którę loice wyrządzają; niewyrzucamy im, że niemają ani mysłu dla filozofii, ani należytego o niéj wyobrażenia, i że to jedynie własną ich winą być może, skoro ucząc się loiki, niczego się nienauczyli; uderzamy w nich li ze strony sumienia. Przysłowie arabskie mówi: „Nierzucaj w studnią kamienia, s któréj napiłeś się wody!“ Wreszcie: „Ni w Wiedniu, ni w Paryżu, niezrobią z owsa ryżu.“ Że Niemcy są myślącym narodem, tego nikt niezaprzeczy, a gdyby to i uczynił, przekonać go snadno, pokazawszy mu choć z daleka cały Indostan niemieckiéj umiejętności. Otóż w Niemczech, w tym kraju samodzielnego myślenia, jest przysłowie: *„Einer faulen Geistespfütze ist gar die Logik unnütze.“*

3) Szczególniéj pożyteczna jest nam loika, skoro wpadniemy w ręce Sofistów, Faryzeuszów, Dyplomatów lub Jezuitów, a takich ludzi w każdym czasie i narodzie

jest wiele, i skoro ci Ichmościowie, pragnąc nas do czego nakłonić, t. j. zrobić swém narzędziem, przeciw nam ze swémi sztucznémi i podstępnie wymyślonémi dowodami wystąpią; skoro usiłują na wszystkie sposoby, albo wyzuć nas z religii i moralności, albo też przywieśdź do nierozumnéj wiary, do fanatyzmu. Natenczas czuje każdy sam przez się, iż mowa ich daleka jest od prawdy; ale kto niezna loiki, niepotrafi wykryć mylników, i w końcu ulegnie, a przynajmniéj zostawi przeciwnikom zwycięstwa chwałę. Eubulides wynalazł, jak nas Starożytni zapewniają, siedem mylników; ale stronnictwa polityczne i religijne, namiętność, interes, samolubstwo, wynajdują ich dziś co chwila siedem razy siedem. Tu wąż szatan zastępuje miejsce gołębicy ducha Świętego. Loika jest słoneczną tarczą przeciw takim napaściom. Ona jest lampą Epikteta w ciemnym lesie pism bezbożnych i nieobyczajnych, lub też zamierzających pozbawić nas, pod czadzą świętości, zdrowego rozumu, który nam Bóg dał nienadaremnie; jest pochodnią w labiryntach ateizmu, mystycyzmu, pietyzmu i zawsze na mylnikach opartéj, odradzającéj się wciąż Scholastyki. Za jéj pomocą zedrzesz z osła lwią skórę; przejrzysz Hegla, Baadera, Görresa, nowego Szellinga; ocenisz Witwickiego pisma i prelekcye paryskie Mickiewicza, wedle ich zasługi. Kto zna dobrze loikę, ma talizman przeciw wszelkiemu oszustwu!

4) Bez loiki niepodobna jest żadnéj umiejętności prawdziwéj, żadnéj filozofii należycie zrozumieć, a tém bardziéj jaką z nich samemu porządnie uprawiać. Jak można np. krytykę czystego rozumu Kanta pojąć i ocenić bez loiki? Wszakże dzieło to zapuszcza w loice swe filary, wyprowadzając zniéj kategorye, paralogizmy, antinomie i t p. Któż zrozumie metafizykę w ogóle bez loiki? Czy podobna kazanie, lub inną mowę jaką, którę mamy odprawić publicznie, rozłożyć dobrze na części, skoro nienauczyliśmy się z loiki, co przy podziale umiejętnego przedmiotu należy się niespuszczać z oka? Czy można porządny artykuł do czasopisów lub list dobry do przyjaciela ułożyć bez loiki? Jeżeli tu rzecz się uda, będzie to li ślepym przypad-

kiem. Ludziom nieznającym loiki, wydarza się też często, iż jedno ich wypracowanie jest niezłe, drugie zaś otrzymuje publiczną chłostę. Loika, chociaż jéj propedeutyką nauk wszystkich nazwać niemożna, ze względu, iż stanowi część filozofii oddzielną, a nadto nienajpierwszą; jest przecież w pewném znaczeniu całéj naukowości przysionkiem, albo raczéj klucznicą do jéj niebios. Jest tém, jako filozofia myślenia, które, jak naturalna, we wszystkich umiejętnościach panuje, ze wszystkiémi się zrasta i do wszystkich prowadzi. — Kondyllak prawi: „*Une bonne logique ferait dans les esprits humaines une revolution bien lent, et le tems pourrait seul en faire connaître un jour l'utilité.*“ My zaś mówimy bez warunku: „Dobra loika sprawi w każdym człowieku, co nieznał jéj w cale, lub też znał li powierzchownie, wielką rewolucyą wewnętrzną; przerobi go i odmieni zupełnie. Także nasza Myślini wywrze na każdego wpływ niesłychany, co niezostał dla oczywistéj prawdy raz na zawsze ślepakiem. Wszystko to dowodzi, jak pożyteczna i dobroczynna jest umiejętnosc nasza!

5) Jeżeli sztuka Eskulapa jest pożyteczna, dla tego, że choremu ciału naszemu przywraca zdrowie czasami; dla czegóż więc niemiałaby być pożyteczną loika, która niezawodnie chorowitego, t. j. fałszywémi naukami skrzywionego ducha uleczy? Albo też, — szanujemże, jak Dzicy, tylko ciało, tylko mięso? Loika rospędza umidła poetyczne i wszystkie mary, wyrzuca szczer z umiejętności i pokazuje nam rzeczywistą prawdę; możnaż więc wątpić o jéj pożyteczności? Prawda, niejest ona ani krową ani kozą, którę doić można; ale czyliż to jedynie jest pożyteczne, co jemy i pijemy, co nas tuczy? O, ileż naówczas pożyteczniejsza jest miska rzepy lub ziemniaków, niż wszystkie wyniosłe i niebiańskie czczewa wiary chrześciańskiéj! Kto od umiejętności więcéj wymaga, niż co mu dają, t. j. więcéj, niż samego rozjaśnienia i zaspokojenia ducha; ten niechaj się nieudaje przed ich ołtarze! Tu żaden zwierz i żaden kramarz nieznajdzie nasycenia; tu nie biją złota na dukaty i chleba niepieką. Umiejętność niejest ani fabryką, ani młynem, ani młockarnią, ani garkuchnią.

§. 10.

Podział loiki.

1) Filozofia jest architektonicznym, symetrycznym, żywym i zachwycającym całokształtem mądrości bożéj, wymawiającym się wciąż przez jeniusz człowieczeństwa. Całokształtu tego, którego obrazem jest ludzkie żywe ciało, i ludzki duch żywy, oraz jaźń, będąca boskim obojga węzłem, niepodobna jest bez kaleczenia dzielić, t. j. rozrywać, rąbać. Tylko trupa krajać można bez szkody. Jak całokształt, będący naszą istotą, naszym Organizmem, tak całokształt filozofii, jest nierozdzielną w sobie i żadnym nożem nietykalną świętością. Filozofia przecież, przez wzgląd na konieczne warunki ludzkiego poznania, czyli przez wzgląd, że o wszystkiém od razu mówić niepodobna i że jednopodrugość jest naszego pojmowania charakterem, bywa podzielaną; kto jednak to czyni, a katem niejest, nierozćwiertowywa jéj bynajmniéj, ale chwytając zawsze jéj całość, przedstawia ją z innéj strony. Każda część filozofii jest całkowitą filozofią na inném stanowisku poznania; nawet każde jéj pojedyncze rosczłonie, każdy jéj atom, jest ogólnego jéj całokształtu wyrazem. — Loika jest całkowitą filozofią, uważaną ze strony formy i praw myślenia; jest żywym całokształtem w sobie, który bez obrazy i bez grzechu dzielić się niedaje. Dzielą ją atoli, jak i filozofią w ogóle, przez wzgląd na konieczne warunki ludzkiego poznania; lecz przy téj czynności zachowywa się całość jéj, jako rzecz nietykalną i świętą, czyli dopełnia się tego, co wyżéj o podziale filozofii rzekliśmy. Każda część loiki jest więc całkowitą loiką, ale w coraz to innéj ostoi na długim gościncu jéj rozwicia; każda jest ogólnego loicznego całokształtu pełnym wyrazem. Tu niema kawalców, jak w jatkach rzeźniczych. Podział loiki jest koniecznym ludzkiego poznania wymagalnikiem (postulatum), który przy końcu umiejętności znika. Kto zna już loikę, ten nie myśli o jéj podziale, bo widzi ją wszędzie w całości

i pełni, widzi jak żywą Minerwę przed sobą stojącą; kto zaś jéj niezna, wymaga słusznie, aby mu pokazano części większe i mniejsze loicznego całokształtu, aby mu rzeczono: oto głowa, oto prawa, lewa ręka Bogini! Jest to wymagalnik, którego przeznaczeniem przestać być wymagalnikiem, który ma naturę wszystkich wymagalników. Pragnienie np. li tak długo jest pragnieniem, dopóki go niezaspokoisz.

2) Podział loiki, jak i wszelkiéj innéj umiejętności, niepowinien być samowolny. Potrzeba go usprawiedliwić, tudzież okazać, że tu konieczność sama jest mistrzynią. Tego zaś niedopniesz bez pewnego filozoficznego rzeczy swéj wywodu. Dajemy tu przeto wywód ten w najgłówniejszym zarysie.

Loika jest, jak już wiemy, jedną filozofii dzielnicą, a to nie najpierwszą, ale szóstą (§. 1. 4.), zaczém na pięciu poprzedzających filozofii dzielnicach opartą. Jéj korzenie zapuszczają się w głębiny filozofii całkowitéj, czyli filozofia całkowita jest jéj podstawą, jéj niewzruszonym calcem. Kto pragnie tedy wystawić dla loiki, nie balon w powietrzu wiszący i zdolny rostrzaskać się za każdym silniejszym wiatru poświstem, ale, ile podobna, trwałą piramidę; musi nasamprzód starać się o granitowe dla gmachu swego posady, t. j. musi zacząć od filozofii saméj, i wyłożyć ją o tyle, o ile to jest konieczną potrzebą dla umiejętnego ugruntowania swego przedmiotu. Pierwsza część loiki zajmuje się przeto prawdą, wiedzą i poznaniem, t. j. wszechistnieniem, Bogiem i światem, wszelakož li formalnie, czyli li loicznie uważanym. Jest to księga loicznych pierwiastków, kategoryi i zasad. Jéj celem jest sprawdzian poznania i rozliczne przekonania kształty, a celu tego dopina loicznym rozbiorem filozoficznego przedmiotu, czyli formalną Analyzą. Będzie to, iż tak rzekę, loiczna anatomia.

Wszelakož niedość na tém, iż stworzyliśmy, albo raczéj okazaliśmy od Boga samego stworzony calec loiczny. Na silnym tym calcu ma wznieść się równie silny loiczny kościół, któryby przetrwał wieki i burze czasowe bez szkody,

rozbijał o siebie najszaleńsze orkany, i zapewnił narodowéj myśli wewnętrzne zaspokojenie. Loika jest, jak już dobrze wiadomo, filozofią myślenia. Że zaś ostatecznym tu celem być może, wedle natury samego przedmiotu, nie li okazanie form i praw myślenia, ale także ich prawdziwość lub nieprawdziwość, oraz walka s sobą tych dwu przeciwnic; przeto dialektyczność gra rolę w niniejszym loiki powiecie. Stąd część druga loiki. Jest to sacz pojęć, zdań i wyników umiejętna, czyli księga loiki właściwéj.

Lecz i cóż nam s tego, że znamy już istotę myślenia, skoro nieumiemy jeszcze myślenia użyć umiejętnie w razie potrzeby? Trzecia cześć loiki jest zatém księgą zastósowania całéj teoryi loicznéj do praktyki, czyli nauką użycia myślenia umiejętnie. Że zaś myślenie prawdziwe objawia się szczególniéj w całokształtach umiejętnych; więc ta część loiki jest tém, za co Bolzano uważa całą loikę, t. j. nauką umiejętności, czyli nauką porządkowania i budowania umiejętnych całokształtów. Całokształcenie naukowości, czyli z grecka Systematyczność, jest tu ostatecznym celem.

S tych powodów ogólny całokształt loiki rosstępuje się na trzy następne pojedyńcze jéj całokształty, będące zawsze całą loiką, ale na inném umiejętności stanowisku:

I. **Analytyka**, jako rozbierz prawdy, wiedzy i poznania, jako umiejętność calcu loicznego, jako ugruntowanie loiki, jako loika przedmiotowa, jako objaw loicznéj wszystkości, jako ciało, empirya i twierdzenie w istocie loiki. Tu gra rolę ogólność loicznego całokształtu.

II. **Dialektyka**, jako sacz umiejętna pojęć, zdań, i wyników, jako nauka właściwéj, szkolnéj loiki, czyli prawdziwości lub nieprawdziwości myślenia, jako loika podmiotowa, jako objaw loicznéj jedności, jako dusza, metafizyka i przeczenie w loiki istocie. Tu odsłania się szczególność loicznego całokształtu.

III. **Systematyka**, jako nauka tworzenia całokształtów naukowych, czyli umiejętna całokształć, jako zastósowanie teoryi loicznéj do praktyki, jako

loika miotowa, jako objaw loicznéj całości, jako jaźń żywa, filozofia i kojarznia w istocie loiki. Tu otrzymuje pojedyńczość, t. j. każda myśląca jednostka, pewne prawa dla swéj wolności umiejętnéj.

3) Pierwsza część loiki, czyli księga jéj ugruntowania, musi być, jak naturalna, wiecem pięknym z wypadków filozofii ostatniéj, t. j. naszéj, polskiéj; musi wystąpić z rzeczami nowémi, o jakich nikt dotąd nie marzył, jeżeli ma odpowiedzieć przeznaczeniu swemu godnie, t. j. być istotnie nowém loiki ugruntowaniem. Będzie więc ona zupełnie oryginalną, przedstawi reformę loiki, i zaspokoić może Romantyków, o których wyżéj (§. 7.) mówiliśmy. Rzeczy stare wystąpią tu dopiero przy końcu, t. j. w chwilach wolnego przechodu Analytyki w Dialektykę. Część pierwsza loiki naszéj jest przeto ważniejsza od wszelkiéj dotychczasowéj Metafizyki, i jest metafizyką w loiczności skąpaną. W niéj odegra rolę Ontologia, Psychologia, Kosmologia i Teologia, o ile przedmiot loiczny tego wymaga; w niéj odsłonią się pierwiastki prawdy, wiedzy i poznania; okaże się kompas słoneczny, wedle którego o filozoficznych całokształtach sądzić będzie podobna. Tu wystąpią prawdoświeci, t. j. prawdy takie, których nikt niezaprzeczy, oraz bezpośredni do nich wstępień, leżący w istocie każdego człowieka i bedący wszelkiego umiejętnego badania początkiem. Jest to nietylko loiki, ale wszelkiéj filozofii wszechstronny matecznik. — Druga część loiki opiera się na pierwszéj, jak gmach na swym calcu. Bez pierwszéj części byłaby loika i u nas, — jak dotąd — tylko upierzonym wolantem i zabawką dla szkolnych żaków. Jest to stara loika, która od czasów Arystotelesa zawsze jest jednaką, która przecież otrzymuje u nas nowe filary swéj niezawodności, tudzież dzisiejszy umiejętności charakter. Tu stara loika odprawia Święto swego odrodzenia i zmartwychpowstania. — Trzecia część loiki wreszcie, w któréj stapiają się dwie pierwsze jéj części w jednę całość, zdradza przyrodę Analytyki i Dialektyki. W niéj będą rzeczy nowe i stare. Jest to cel ostateczny całéj loiki, jest korona i wniebowzięcie. Ponieważ Systematyka jest nauką loicznego wiązania całokształtów, zastóso-

waniem loiki do życia, czyli końcowym węzłem całéj loiczności; więc musi być najkrótszą loiki częścią. — Trzy te części loiki są trzema klassami w szkole jéj dzisiejszéj i s postępem ogólnéj umiejętności zgodnéj; są trzema aktami stopu Starego z Nowém na błoniach nauki myślenia. Nasza Myślini ma przeto podobieństwo do owego młynu w bajce, w którym stare baby przemielone być mają w młode i nadobne dziewice.

S podziałem loiki następuje koniec jéj wstępu, którego było zamiarem, — jak to na tém miejscu pokazuje się oczywiście, — danie czytelnikowi należytego, i ile podobna, wszechstronnego wyobrażenia o umiejętności naszéj. Podział jest wszędzie wstępu zawornikiem, bo rozłożywszy umiejętność na części, potrzeba nam, jeżeli chcemy iść daléj, do pierwszéj części przystąpić i zrobić ją badania swego osobnym przedmiotem. To właśnie jest teraz i naszym celem.

PIERWSZA CZĘŚĆ MYŚLINI.

ANALYTYKA.

§. 11.

Zagajenie i podział rzeczy.

1) Wyraz Analytyka, który wdarł się we wszystkie europejskie języki, a nawet do polskiéj mowy, pochodzi od analyzy, (ἀναλύω resolvo, ἀνάλυσις resolutio, dissolutio), i znaczy rozbiór jakiego umiejętnego przedmiotu. Polską jego nazwą jest rozbierz. Czemuż więc umieszczamy na tytule: Analytyka, zamiast rozbierz? Dla tego jedynie, aby nasza Myślini przypominała Organon Arystotelesa, oraz inne zagraniczne loiki. Wszelakož li w ogólnym tytule zostawiamy obcą tę nazwę; w ciągu dzieła używać będziem wyrazu rozbierz. Mówiąc także w ogóle o części téj Myślini, nie zaś o pojedynczych jéj rosstępach, zwać ją będziem Analytyką. — Pierwsza część loiki, mająca wystawić pierwiastki, kategorye i zasady myślenia, niemoże być czém inném, tylko rozbierzą loicznego przedmiotu, nosi więc słusznie imię Analytyki. Jak Grammatyka wychodzi od cząstek mowy, i na tych posadach buduje swe kioski; tak loika zaczyna od pierwiastków myślenia, t. j. od żywiołów własnéj treści, i wznosi na tym calcu swój kościół Śgo Piotra. Czém jest książka z abecadłem dla uczącego się czytać, tém będzie niniejsza Analytyka dla tego,

kto pragnie zapoznać się bliżéj z istotą myślenia. Analytyka jest nauką kardynalną w loice, jest jéj księgą nasienną, podobną do Mojżeszowych ksiąg rodzaju; w niéj opisuje się stworzenie loicznego świata. Tu rodzi się loika, wzrasta, sił nabiera, aż wreszcie pokazuje się w postaci Pallady, téj bogini mądrości i wojny. Żadna część loiki niemoże być filozoficzniejszą i więcéj ofiarować nam umiejętnego interesu, co niniejsza. Jest to pod pewnym względem filozofia filozofii, gniazdo filozoficzności wszelkiéj.

2) Coż jest Analytyki przedmiotem? Ponieważ pierwsza część loiki ma być loiki ugruntowaniem, i ponieważ loikę, jako umiejętność na filozofii opartą, li filozofią ugruntować można; przeto przedmiot filozofii jest przedmiotem loicznéj Analytyki. Przedmiotem filozofii jest Bóg, natura, duch, przedświat, świat i pozaświat, czyli stwórca i stworzenie, całe istnienie, wszystko. To też jest także Analytyki naszéj przedmiotem. Że zaś loika w ogóle niejest nauką treści, ale nauką formy, więc przedmiot filozoficzny, stający się loicznéj Analytyki przedmiotem, musi być uchwycony li formalnie. Tak uchwycony, zowie się prawdą. Prawda jest loiczną nazwą Boga, natury, ducha, świata, wszechistnienia, tudzież Analytyki naszéj głównym i najpierwszym przedmiotem. Myślini ma tedy nasamprzód zatrudnić się prawdą, bo i czémże byłaby loika, gdyby nieznała prawdy, gdyby o niéj niemówiła? O cóż nam chodzi w całém myśleniu, jeżeli nie o zdobycie prawdy? Analytyka jest anatomią prawdy, albo raczéj — gdyż prawda niedaje się jak trup ćwiertować, — umiejętném jéj ze wszystkich stron przedstawieniem. Tu ujrzymy oblicz prawdy bez zasłony, i będziem mogli przyjrzeć się mu w najdrobniejszych nawet zarysach!

3) Ale czémże byłaby prawda, pojęta li zewnętrznie, t. j. li jako wszechistnienie, jako martwa obecność [die Präsenz], jako sama rzeczy przytomność? Byłaby wielką Mumią bez duszy, bez ruchu i życia, bez myśli i świadomości. Najpierwszą prawdą jest Bóg, i czyliż podobna myśleć Boga jako istotę nieświadomą, bezduszną, trupią? Sam Spinoza uważa swą rozłogę jako jedność

materyi i ducha, czyli istnienia i myśli, zewnętrzności i wewnętrzności. Swiadomość jest konieczną Boga własnością. Bóg bez świadomości byłby Bogiem niemyślącym i nierozumnym; jakimże więc sposobem zdołałby rozlać myślenie i rozum po całéj wszechni stworzenia, oraz w człowieku rozbudzić świadomość? Czy podobna, aby kij napisał dzieło filozoficzne? Nie, dzieło filozoficzne dowodzi, iż jego autor był filozofem! Dziełem filozoficzném Boga jest całe, pełne najgłębszéj mądrości stworzenie, a w końcu człowiek, w którym filozofia Boga przychodzi do swéj świadomości i do swego słowa w czasie. I ten wielki Autor świata, niemiałżeby być największym filozofem, t. j. istotą saméj siebie świadomą, myślącą, i wiedzącą, co czyni? Swiadomość tedy jest wewnętrznością, duszą prawdy. Jeżeli natura, także prawdą będąca, niema świadomości, to stąd niewynika, aby prawda w ogóle była nieświadomą, bo świadomość natury kojarzy się w dwu ogniskach: w prawdzie najpierwszéj i ostatniéj, t. j. w Bogu i człowieczeństwie. Swiadomość prawdy, uchwycona na loiki łonie, formalnie, zowie się wiedzą. Wiedza zatém jest drugim Analytyki loicznéj przedmiotem.

Wiedza jest duszą prawdy. Stąd wynika, że gdzie prawda, tam wiedza. Wiedza jest w Bogu, a nadto najgłówniejsza i święte źródło pochodniéj wiedzy stanowiąca; wiedza jest w całém stworzeniu, i zowie się tu teleologią, prawodawstwem Bożém dla wszechistnienia, mądrością wieczną światem rządzącą; wiedza jest wreszcie w człowieczeństwie i występuje tu, jako rozum, umysł i mysł, oraz wszystkie inne ducha ludzkiego potęgi, jako świadomość, będąca w czasie świadomości bożéj zwierciadłem. Czém przeto jest wiedza w ogóle? Jest to filozofia przedwieczna, któréj Bóg jest ogniskiem, rozlewająca się przez wszechistnienie. Prawda i wiedza należą do Boga, tudzież są wyłączną Jego własnością. Wszystko jest pewną prawdą i wiedzą, człowiek także jest prawdą i wiedzą, ale li z łaski Boga i jako słowo Boże! Niemówimy tu zatém bynajmniéj o wiedzy ludzkiéj, ale o wiedzy Bożéj, t. j. wiecznéj, świętéj, do-

skonałéj, zawsze jednéj i tejże saméj. Jak prawda, tak i wiedza, są ustawicznym poznania ludzkiego przedmiotem; potrzeba je więc odróżniać od naszéj mądrości. Człowiek otrzymał jaźń z rąk Boga, t. j. świadomą saméj siebie, pewną prawdę i wiedzę w jedni, dla tego, aby zdołał tym sposobem uczynić ogólną prawdę i wiedzę poznania swego przedmiotem; aby stał się ich ogniskiem i wyrazem w czasie; aby filozofią bożą mógł czytać, rozumieć i we własną zamienić. Rzecz ta stanie się na miejscu swém jaśniejszą.

4) Prawda i wiedza jest w Bogu nierozdzielną, bezwarunkową jednią, a jedni téj nazwiskiem jest znanie [noscentia, die Kenntniss]. Bóg zna prawdę, którą sam jest i którę stworzył; zna wiedzę, stanowiącą jego myśl świętą i własném słowem w stworzeniu rozlaną; On zna wszystko a wszystko, bo inaczéj niebyłby istotą saméj siebie świadomą i najwyższą mądrością, t. j. niebyłby Bogiem. Znanie w Bogu leżące, jest skojarzeniem prawdy i wiedzy, jest ich organiczną, żywą, wiekuistą całością.— Ale w stworzeniu ma się rzecz inaczéj. Tu prawda rozłączoną zostaje od wiedzy. Prawdą jest cała natura, ale przeświadczenie, czyli wiedza natury, jest w Bogu; tu prawda w stworzeniu, a wiedza w Stwórcy, zaczém w dwu innych zupełnie światach. Nawet na łonie człowieczeństwa dzieje się nieinaczéj. Człowiek jest jaźnią, t. j. pewną prawdą i pewną wiedzą świadomą, albo raczéj świadomości zdolną, które Bóg w nim złożył; ale jaką prawdą i jaką wiedzą, t. j. do czego usposobioną i co za słowo przedwieczne w sobie przedstawiającą jaźnią, zna to Bóg jedynie. Człowiek dowiaduje się o tém dopiero wtenczas, gdy dojrzał, oraz bóstwo swe in potentia przeistoczyć zdołał w bóstwo swe in actu. Lecz do tego stopnia wykształcenia dochodzą zaledwie jeniusze! W stworzeniu przeto są prawda i wiedza rozdwojeniem, przeciwieństwem, i mają się tak do śiebie, jak obecność do świadomości, istnienie do myśli, ciało do duszy.— Przeznaczeniem wszelkich przeciwieństw jest skojarzenie się w jednią. Jednia prawdy oraz wiedzy

w Bogu i wieczności, musi mieć obraz swój w stworzeniu i w czasie. Bóg tedy tchnął w ostatnie swe dzieło, w człowieka swém znaniem, t. j. dał mu zdolność poznania. Poznanie (cognitio, die Erkenntniss) jest na ziemi, czyli w człowieku tém, czém znanie w niebie i w Bogu, t. j. obrazem znania, jednością prawdy i wiedzy w czasie, słowem Bożém wychodzącém z ust rozumnego stworzenia, mądrością i filozofią Bożą rozlegającą się roskoszném echem śród mauzoleów znikomości. — Cóż s tego wszystkiego wynika? Oto, że poznanie, ta jedność prawdy i wiedzy w głosie człowieka, jest trzecią, — a ponieważ rzecz tu zostaje wyczerpana, — ostatnią Analytyki loicznéj częścią.

W człowieku leżą prawda i wiedza, najwyższa pod słońcem, t. j. bóstwo in potentia, zdolność poznawania, pewniki poznania, zmysł, umysł i mysł, czyli zródła poznania, słowem znanie od Boga dane, i dla tego wrodzone. Rozwijając w sobie to znanie, czyli jednocząc prawdę i wiedzę we własnéj istocie, przychodzi nasamprzód do przeświadczenia, świadomości i uczucia własnego. To zjednoczenie własnéj prawdy z własną wiedzą jest naszym najpierwszym aktem poznania, oraz wszelkiego innego poznania podstawą. I to rzecz naturalna. Pierwéj musi być istota poznająca i poznawać pragnąca, niż poznanie zjawić się zdoła. Stąd konieczność, że człowiek poznający od siebie samego poznanie swe zaczyna, czyli że świadomość własnego istnienia jest mu do świątyni poznania kluczem. Za człowiekiem leży także prawda i wiedza. On je jednoczy s sobą, i tym sposobem zamienia w poznanie. Poznanie to jest zwierciadłem jedności ich w Bogu, czyli znania. Ponieważ człowiek, jako prawda i wiedza poznająca, jest środ roboty poznawania z jednéj, a Bóg, natura, duch, wszelka rzecz, jaka prawda i wiedza, będąca celem poznania, z drugiéj strony; zaczém poznanie jest węzłem jednoczącym prawdę i wiedzę w człowieku s prawdą i wiedzą za człowiekiem. — Lecz dosyć już na tém miejscu o niniejszym przedmiocie.

5) Analytyka loiczna występuje przeto w trzech postaciach, czyli w trzech rozbierzach, t. j. jako:

A) **Rozbierz prawdy.** Tu grają rolę prawdoświeci i ich siestrzany, prawdobłamy, prawdniki, tudzież powstające stąd umiejętniki, będące filozoficznych całokształtów pierwiastkami.

B) **Rozbierz wiedzy.** Tu cała rozbierz prawdy, jako pozyskana już prawdy świadomość, staje się wiedzoświecią, która rozwija się w wiedzobłamy, wiedzniki i nowe umiejętniki.

C) **Rozbierz poznania.** Tu dwie powyższe rozbierze stają się poznanioświecią, która rozwiązuje się w błamy poznania i poznajniki.

6) Pokazaliśmy tu czytelnikowi przedmiot nasz w całości, ale bardzo z daleka. Jest to zaiste mleczna droga, nie do naszego jeszcze świata należąca, ale kryjąca się w bezdenności niebios, i tak mała, jak obłoczek światła, który zaledwie największym teleskopem dosięgnąć się daje; mała na pozór, a przecież w niéj miliony wielkich słonecznych światów! Ujrzymy wnet światy te bliżéj. — Analytyka loiczna jest przeto ciężką, piękną, tajemniczą umiejętnością prawdy, wiedzy i poznania, tego świętego trójliścia w koniczynie formalnie uważanego wszechistnienia, tych trzech bóstw loicznych, które już kilkakroć dawniéj nazwać musieliśmy, a których istoty dotknęliśmy się tu nieco wyraźniéj. Bliższą znajomość zabierzemy s trójcą tą natychmiast, a to w wiecznie dziewiczéj komnacie, będącéj jéj sypialnią, do któréj właśnie pukamy. Oto pierwsze oznaczenie i podział loicznéj Analytyki. Już s tego można wnioskować, jak górnym jest kraj Oread myślenia, do którego się udajemy. Cóż być może interesowniejszego dla człowieka nad prawdę i wiedzę, te wykładnice święte własnéj jego tak nieprzejrzystéj i do pojęcia trudnéj jaźni, a przytém jaźni Bożéj i sobistości wszelkiéj, — oraz poznanie, w którém obie się jednoczą, objawiają i odzywają, w którém znanie Boże przychodzi do zabrzmienia w czasie? Tu boskie dzieło staje się zwolna, iż tak rzekę, dziełem człowieka, boskie stworzenie stworzeniem naszém; tu przegląda się Bóg w człowieku, a człowiek w Bogu; tu

boska myśl staje się naszą, a nasza boską; tu boska i ludzka mądrość, spłynąwszy w jedno rzeczne czasowości koryto, występują jako umiejętność. Święte imię i rodzaju ludzkiego chwała! To gościniec do naszego ubóstwienia! Z roskoszą i weselem zapuszczamy się w Wieliczki téj słońca słońc podziemia, oświecone najjaśniejszym Ducha Świetego kagańcem. Spodziewamy się, iż również ochoczo czytelnik polski pójdzie za nami.

A) ROZBIERZ PRAWDY,

jako Analytyki loicznéj

ODDZIAŁ PIERWSZY.

§. 12.

Stnienie, istnienie i istnio-stnienie, czyli troista prawdoświeć, wraz ze swym wstępniem.

1) Człowiek zabierający się z wewnętrznéj potrzeby do filozofii, t. j. taki, co zrzucił s siebie wszystkie te, mniéj więcéj niedorzeczne, juki mądrości obcéj i powagi, którémi go za czasów swéj niepełnoletności biernéj, jak potulnego muła, obładowano, a kochając prawdę gorąco, pragnie się zbliżyć godnie, t. j. samodzielnie, przed święte jéj ołtarze; co wyrzeka się dotychczasowych swych najulubieńszych marzeń, a nawet tego, co ludzkość ubóstwiła, i jako jaźń zupełnie oswobodzona, podobna do macierzyńskiéj jaźni w niebie, zapatruje się na przedmioty bez względów i pobudek ziemskich, bez przesądów czerni, bez obawy prześladowania, i zgotowością skończenia na stósie

w obronie lepszego przekonania; co spełniwszy niejeden puhar wiedzy chińskiéj, to jest tradycyinéj, odziedziczonéj, w księgi ujętéj i wiecznie téjżesaméj, jeszcze pragnie; co o wszystkiém, polegając na pewnikach, jakie każda istota rozumna uznać musi za niewzruszone, chciałby się sam przeświadczyć; — człowiek ten pyta się sam siebie, od czego mam dzieło me rospocząć, czyli, naczém oprzeć me badanie? Pytanie to jest niezmiernie ważne. Odpowiedź na nie jest bowiem przyszłéj samodzielnéj mądrości naszéj calcem. Jeżeli calc ten pewny jest i stoi jak opoka, jeżeli wszyscy ludzie zgodzić się nań muszą, a nawet Bóg sam da mu swą sankcyą, będzie początkiem badania prawdziwym; jeżeli zaś nie, zbudujesz kościół twój na grząskiéj ziemi, i wnet rozwali się w gruzy.

Przystępujemy do rozbierzy prawdy. Od czego tu zacząć? Od niczego innego, tylko od najpierwszéj i najoczywistszéj prawdy. Prawda taka powinna być bespośrednio pewna. Ona niemoże mieć, niema, niepotrzebuje i niewymaga dowodu. Dość ją nazwać, a wszyscy ludzie zgodzą się na nią. Będzie to najlepszy do filozofii i do loiki wstępień (introitor).

2) I cóż jest tym wstępniem, czyli prawdą najpierwszą, o któréj mowa? Po różnych odpowiedziach trafnych w prawdzie, ale niedostatecznych, jak np. sentio, ergo res est; cogito, ergo sum i t. p. po różnych mówię odpowiedziach, jakie nam na to pytanie dały dotychczasowe filozofie, i po zgłębieniu, (jak to się późniéj pokaże, gdzie mówić będziem o pewnikach poznania) przedmiotu tego aż do dna, pokazuje się, iż prawdą tą jest prawda, że jestem. Prawda najpierwsza leży w słówku: Jestem. Istnienie moje idzie przed badaniem mojém, bo gdybym nieistniał, badać bym niemógł. Przeświadczenie me własne idzie przed wszystkiém na świecie, bo gdybym sam przeświadczenia niemiał, niezdołałbym się o niczém przeświadczyć. Kij nie wyrzeka o sobie: Jestem; kij też niejest poznającą istotą. Toż samo rozumie się o całéj nieświadomości krainie, któréj kij tu namiestnikiem. Że jestem, wiem o tém bespośrednio, wprost i sam przez siebie. Niepotrzebują mię wiado-

mością tą nadziewać ani nauczyciele szkolni, ani teologowie, ani ludzie natchnienia. I owszém, gdyby we mnie wmówić zapragnęli, iż niejestem, niedałbym im wiary, gdyż tego nieuwierzyłbym samemu Bogu, a to dla tego, że jestem. Prawda ta niewymaga dowodu. Wymawiając słówko: Jestem, wymawiam od razu i twierdzenie i dowód tego twierdzenia; bo gdybym nieistniał, niemógłbym twierdzić, że jestem, a niemogąc twierdzić, że jestem, niedałbym dowodu, że jestem. Jeżeli mi kto zaprzeczy, że jestem, a ja jestem, rossmieję się z niego, i pomyślę: jest to, albo Sofista, albo Fixat. Podobnieżbym myślił o tym, co jest, a utrzymuje, że niejest. W słówku Jestem leży niezmierzony prawd ocean. Przekonamy się w trzech rozbierzach naszych o tém dostatecznie; tu wynosimy li rzecz jednę. Jako jaźń zmysłowa, mówiąc: jestem, wiem bespośrednio, że jest materya. Jest to pewnik poznania: Sentio, ergo res est, atque res sum. Jako jaźń umysłowa, mówiąc: Jestem, wiem bespośrednio, że duch jest. Jest to pewnik poznania: Cogito, ergo mens sum, atque mens est. Jako jaźń mysłowa, mówiąc: Jestem, wiem, że jest Bóg. Jest to pewnik poznania: sum numen, ergo Deus est. — Gdybym w chorobie przeświadczenia mego zwątpił o tém, że jestem, przekonałbym się wnet o tém na nowo, wchodząc w dotknięcie z naturą, albo też myśląc, czując, chcąc i działając. Wszystko, co jest, służy mi za sprawdzenie téj prawdy, że jestem, w razie, gdybym stracił bespośrednią samego siebie pewność i sprawdzenia tego zapotrzebował. Na tę prawdę zgodzi się ze mną każdy człowiek, który jest, dla tego właśnie, że mówi o sobie jestem. Jest to więc nie moja jedynie prawda, ale prawda całéj ludzkości. Na tę prawdę zgodzi się ze mną i ziemską ludzkością wszelka rozumna istota po gwiazdach niebios i we wszystkich kniejach wszechistnienia żyjąca; zgodzi się dla tego, że mówi o sobie: Jestem. Jest to więc prawda wszelkiéj istoty rozumnéj, gdziekolwiek bądź ta się znajduje; prawda dla Archaniołów i Szatanów, Świętych i Przeklętych. Na tę prawdę zgodzić się musi ze mną, z ludzkością ziemską i ze wszelką rozumną istotą sam Bóg

w niebie, bo On iest równie, jak ja, oraz ma samego siebie świadomość. Gdyby się zgodzić niechciał, powiedziałbym że niejest osobistym i przeświadczonym Bogiem, albo też sam niewie, co mówi. I cała ludzkość myśli tu nieinaczéj. Wszakże od wieków Sum, qui sum znaczyło Boga. Jest to wyraz własnego przeświadczenia w Bogu. Prawda: Jestem, jest tedy dla samego nawet Boga prawdą najpierwszą. Nieulega zatém najmniejszéj wątpliwości, iż najpierwszą prawdą iest prawda, że jestem. — Odzywamy się teraz do was, kukawki powagi, którzy utrzymujecie, że filozofia spoczywa na samowolnych i niczém nieugruntowanych pierwiastkach, możecież nam ten wstępień do loiki zaprzeczyć? Jeżeli zaprzeczycie, pytamy się was, czyliż niejesteście sami, lub niewiecie, albo wątpicie o tém? Czyliż ta prawda, którę wy sami, wszyscy ludzie, wszelka istota rozumna, a nawet Bóg uznaje, jest prawdą li do filozofii uniwersalnéj należącą, li naszą, t. j. li naszém osobistém mniemaniem? Niejestże to raczéj prawda, w najpełniejszém słowa znaczeniu, najpowszechniejsza? I cóż lepszego macie sami na mądrości początek? Początkiem bisurmańskiéj mądrości jest Machomet, a tybetańskiéj bóstwo Fo w Dalaj-Lamie! Niechże kto chce na takim kamieniu węgielnym spoczywa! W filozofii zowie się kamień taki histeron proteron, czyli po polsku olśnikiem.

3) Prawdoświeć, (veritas luciflua, manifesta et patens), jest prawdą świecącą samą przez się i dla tego zdolną być poznania calcem. Czyliż więc prawda, że jestem, jest prawdoświecią? Jest, i niejest. Jest nią, ponieważ ma bespośrednią pewność, którą świeci każdemu; niejest nią, albowiem jest tylko wstępną prawdoświecią, czyli właściwie wstępniem, t. j. niejest żadną s prawdoświeci samych, ale jedynie drogą do nich wiodącą. O rzeczy téj mamy przekonać się bliżéj.

Prawdoświeć, mająca być filozofii calcem, powinna być nietylko podmiotową, ale także przedmiotową; powinna leżeć także za poznającą istotą, za mną; gdyż inaczéj ja sam byłbym prawdoświecią. Tymczasem prawda, że jestem, leży li w poznającéj istocie, li we

mnie, i jest li podmiotowéj natury. Gdybym tę prawdę wziął za prawdoświeć i oparł na niéj mój filozoficzny całokształt, przyszedłbym jedynie do podmiotowéj, niezaś do przedmiotowéj filozofii, zaczém w padłbym w doświadczoną już nieraz i słusznie potępioną iednostronność. — Prawdoświeć powinna być sama w sobie organiczną całością, taką np. jaką jest Bóg, świat, człowiek; prawda zaś, że jestem, niejest całością w sobie, ale rosstrzelaném przekonaniem przez nieprzeliczone myryady istot rozumnych. Prawda ta, że jestem, jest w każdym człowieku prawdą osóbną, udzielną. Ile ludzi, tyle powtórzeń, tyle exemplarzy téj prawdy. Niejest to więc prawda całkowita, ale rozdrobiona w nieskończoność. — Prawdoświeć ma być istotą, t. j. treścią i formą w jedni; prawda zaś, że jestem, niejest istotą, ale świadectwem istnienia rozumnéj istoty, zaczém pod względem istoty czczém słowem. — Iż prawda ta, że jestem, niejest prawdoświecią, dowodzi już następna okoliczność. Pierwéj jest Bóg człowiek, lub inna jaka istota rozumna, niż istoty téj świadomość o sobie, pierwéj prawda sama niż wiedza. Pierwszą więc prawdą: Ja sam, a drugą przeświadczenie me, że jestem. Wszakże już w żywocie matki istniałem, a dopiero po urodzeniu i przyjsciu do rozumu, zacząłem wiedzieć, że jestem. Tak rozwijał się i cały jeniusz ziemi długo, nim w człowieczeństwie poczuł swą świadomość i wyrzekł o sobie: Jestem. Czemu więc, — powie tu kto może, — niezaczynasz od jaźni, ale od jestem? W słówku: Jestem, odpieramy, leży nietylko jaźń, ale nawet jaźń siebie saméj świadoma, leży więc w niém stokroć więcéj, niż w jaźni. — Już s tego powodu prawda, że jestem, lubo powszechna, i wszelkiéj istocie rozumnéj wrodzona, lubo zupełnie pewna i niepodległa najmniejszéj wątpliwości, niejest prawdoświecią, iż niewiedzą miliony mych braci w Azyi, Afryce, Ameryce, a nawet w Europie, tém bardziéj zaś na innych lądach niebieskich, że jestem; również ja o milionach istot, mówiących o sobie jestem, niewiem bynajmniéj. Prawdoświeć rzeczywista musi być taka, co świeci wszystkim

istotom rozumnym. O niéj wiedzą wszyscy doskonale. Słowem ona być niemoże taką, jak ja, drobnostką.

4) Nieznaleźliśmy żadnéj prawdoświeci, choć mamy iuż prawdę pierwszą i niezawodnie pewną. Czemuż? Może zbłądziliśmy w samym zaczątku naszego badania? Nie. Zacznijmy badać raz jeszcze, a pójdziemy tąższamą drogą na nowo, bo istotnie, niema dla człowieka prawdy bespośredniejszéj nad własne przeświadczenie, nad słówko: Jestem. Jak znaleść prawdoświeci? Gdybym ja sam był, jak Bóg, prawdą najpierwszą, to uchwyciłbym sam siebie za prawdę najpierwszą, względem któréj prawda, że jestem, byłaby drugą, i rzekłbym o sobie: sum veritas luciflua, manifesta et patens, sum principium rerum. Ja sam byłbym naówczas prawdoświecią dla wszystkich ludzi, prawdoświecią, któréj szukam. Ale, czyliż ja sam jestem prawdą najpierwszą? Bynajmniéj. Istniała przedemną, jak mię wszystko o tém dostatecznie przekonywa i rozum zapewnia, ludzkość od lat kilku tysięcy; istniał przedemną świat cały, którego jestem dziecięciem. Istniały zwierzęta przed ludzkością, rośliny przed zwierzętami, przed roślinami kruszce, przed światem Bóg, jako jego Stwórca i pierwiastek. Ja jestem, biorąc rzecz ściśle, prawdą ostatnią, ostateczném istnieniem. Czemu ta prawda przecież pokazuje mi się koniecznie najpierwszą? Oto dla tego, że wedle wielkiego prawa przedwiecznéj mądrości, koniec miał być podobny do początku, czyli człowiek do Boga. S téj przyczyny świadomość stała się mym działem. Świadomość własna jest dla mnie prawdą najpierwszą, i dla tego od niéj zaczynać muszę. Wszelakoż poznaję, że to koniec, nie początek; że prawda, iż jestem, niejest żadną s prawdoświeci, ale dla mnie koniecznym do nich wstępniem. Od siebie samego iść mi więc daléj niepodobna.

I jakże dojść do pierwszéj prawdoświeci? Może nią jest Bóg? Może, ale tego jeszcze niewiem, gdyż używaliśmy tego wyrazu w niniejszym paragrafie li w tradycyjném znaczeniu, chcąc nim myśl naszę rozjaśnić, ale Boga dotąd nieznaleźliśmy. Gdybyśmy Go na dobrą wiarę

przyjęli, gralibyśmy w ślepą babkę, i, przynajmniéj na tém miejscu, oparlibyśmy się na olśniku. Prawdoświeć rzeczywista musi się nam sama przez się wyświecić. — Pragniemy ją odkryć. W czémże odkryć ją możem jedynie. W tém, co nam jest rzeczą zupełnie pewną, t. j. we wstępniu: Jestem. Trzeba tę prawdę wziąść na stół rozbierzy, i szukać, czyli się w niéj nieznajdzie coś przedmiotowego, coś takiego, o czém wie każda istota rozumna w całém wielkiém stworzeniu.

5) Co znaczy słówko: Jestem pod względem przedmiotowości? Oto, że jest Istnienie, i że ja także jestem tém istnieniem. Istnienie przeto jest prawdoświecią. Istnienie jest prawdą przedmiotową, bo nie ja sam istnieję, ale każdy człowiek, całe przyrodzenie, Bóg i wszystko. O istnieniu wie każda rozumna istota, już dla tego, że sama istnieje i że ma zmysły, myśl, oraz inne pewniki, przekonywające ją o ogólném istnieniu, czyli o istnieniu za nią. Że ja jestem, niewiedzą o tém wszystkie istoty rozumne, ale że istnienie jest, wie o tém każda. Niejest to więc prawda drobna, jednostkowa, ale wielka prawda powszechna, któréj nikt, kto sam jest, niezaprzeczy, niejest to drugi wstępień, ale już prawdoświeć rzeczywista. Istnienie jest prawdą powszechną, bo pod nie podciąga się, nie sam człowiek mówiący: Jestem, ale zwierz, roślina, kamień, kruszec, ziemia, słońce, Bóg, wszystko, co jest. Nad istnienie niema rozleglejszéj prawdy, bo jak istniejąca natura, tak prawda ta, niezna granic.

Istnienie jest prawdoświecią, ale czyli najpierwszą? Nie, odpowiadam, i każdy odpowie tak bez wątpienia. Czemu? Jestże istnienie prawdą bezwzględną, którą powinna być najpierwsza prawdoświeć? Ja jestem dziś, ale mię przed kilkudziesiątkiém lat niebyło i raz niebędzie. Każde zwierzę rodzi się, żyje krótko, umiera lub zabitém zostaje. Toż samo dzieje się s każdą rośliną. Skały kruszą się s czasem i rossypują w piasek. Nawet ziemia, słońce, każda gwiazda raz zniknie, bo miała początek, mieć będzie i koniec, bo tylko świat ogólny może być wieczny, niezaś powstające i znikające w nim całostki. S towarzy-

stwem gwiazd na niebie tak się ma, jak s towarzystwem ludzi. Całość trwa, całostki mijają. Wszystko, co jest, jest znikome. Oto natura i znaczenie istnienia! Istnienie, miejscem i czasem wszędzie, oraz zawsze zawarowane, jest tylko pod pewnym względem prawdą, czyli prawdą względną. Jako prawda względna, niejest prawdą bezwzględną, którą powinna być najpierwsza prawdoświeć. W tedy jedynie mogłoby być istnienie prawdą bezwzględną, gdyby krom niego nic innego niebyło. Ale tak niejest, bo matką przestrzeni jest strzeń, czasu wieczność, znikomości trwałość, skończoności nieskończoność. Istnienie przeto musi mieć także swą matkę. Jest to więc prawdoświeć na innéj wyższéj prawdoświeci polegająca. Czemu tu córka idzie przed matką, prawdoświeć znikoma przed nieznikomą? Dla tego, że wyszliśmy ze słówka: Jestem, a to pod względem przedmiotowości wiedzie wprost i nasamprzód do istnienia. — Jak znaleść prawdoświeć najpierwszą? Zrobiliśmy już dwa kroki konieczne i niedaremne, bo odkryliśmy wstępień i jednę s prawdoświeci. Omne trinum perfectum! Zróbmy krok trzeci, a dojdziemy do celu.

6) Co znaczy słówko: Jestem pod względem przedmiotowości nieznikoméj? Pytanie to łatwo rozwiążesz, zamieniwszy je w następne: Co jest rdzeniem, pierwiastkiem, wiecznością istnienia? Istnienie znaczy się tyle, co: jest stnienie. Stnienie jest tedy jądrem świętém, wieczną jaźnią i źródłem istnienia. Jakož tak się rzecz ma istotnie. Jeżeli istnienie jest prawdą, przestrzenią i czasem zawarowaną, znikomością i skończennością, to stnienie jest istnienia tego bezwarunkowym początkiem, czyli pierwotwórcą, Bogiem; słowem, jeżeli istnienie jest jeszcze względnością, to stnienie jest już bezwzględnością rzeczywistą. Istnienie zmienia się ciągle i płynie jak rzeka; stnienie zaś stoi i zawsze jest tożsamo. Stnienie jest przeto najpierwszą prawdoświecią. Mamy już zatém dwie prawdoświeci: stnienie, czyli Bóg, i istnienie czyli świat. Stnienie jest równie ogólną, niezmierzoną i niezawodną prawdą, jak istnienie, bo niema

istnienia bez stnienia. Na tę prawdoświeć zgodzi się wszelka istota rozumna, bo kto uznaje istnienie, uznać musi także stnienie, skoro myśleć zacznie. Boga prawdziwego nierospowiadał też nikt po ziemi naszéj, a przyszły do niego wszystkie narody, nawet najdziksze. Bóg świeci wszelkiéj rozumnéj istocie, i dla tego jest prawdoświecią.

Piękne tu nasuwają się uwagi. Jeżeli istnienie mówi nam tyle, co: jest stnienie, to cała natura, cały świat jaźni i niejaźni, słowem, wszystko, co jest, daje nam milczące świadectwo o stnieniu, albo raczéj, odzywa się do nas w tajemniczym języku Sylfów: Jest Bóg! — Człowiek mówiący: Jestem, mówi w gruncie, niemarząc nawet o tém: Jest Bóg! Jak rozumieć to bliżéj? Jestem znaczy się tyle, co jestem istnieniem, a w dnie tego istnienia stnieniem, czyli co: jestem bóstwem. Że zaś bóstwo méj piersi jest pochodne i wzdycha wiecznie za pierwiastkiem swym w niebie; przeto Jestem, znacząc tyle, co: jest bóstwo, wyraża właściwie: jest Bóg, wszelkiego bóstwa twórca, ojciec i Pan! — Początek badania naszego, wychodzący ze słówka Jestem, ze słówka znaczącego w gruncie: jest Bóg, dawał nam prawdoświeć najpierwszą od razu i był zupełnie prawdziwy, ale go dopiero na tém miejscu zrozumieć mogliśmy. Rozbierz przedsięwzięta przywiodła nas do jego dokładniejszego zrozumienia, a to zrozumienie robi go prawdziwym początkiem i oddaje mu swe świadectwo.

7) Mamy dwie prawdoświeci, korémi są: Bóg i świat. Jak przyszliśmy do nich? Za pomocą człowieka, mówiącego o sobie: Jestem. I niemaż więc człowiek ten, który nam służył do odkrycia dwu pierwszych prawdoświeci, który niósł przed nami pochodnią swego słówka: Jestem, być trzecią prawdoświecią? Tego zdaje się wymagać sprawiedliwość. I tak się ma rzeczywicie. Człowiek niejest Bogiem, bo jest światową istotą, i niejest światem, bo ma w sobie boską świadomość, czego światu braknie; niejest on więc ani Bogiem, ani światem, zaczém czemściś trzeciém, obok dwu pierwszych prawd stojącém, czyli trzecią prawdoświecią. Że jest człowieczeństwo

od wieków na ziemi, jest to prawda tak oczywista, że o niéj nikt niewątpi, kto sam do człowieczeństwa tego należy. Podobneż człowieczeństwo musi być i na innych wyspach nieba, bo nic nieistnieje bez celu, a celem każdego osobnego świata jest przyjście do świadomości własnéj, czyli człowiek. — Teraz nam chodzi o techniczne, i do rzeczy naszéj najstósowniejsze prawdoświeci trzeciéj nazwisko.

Bóg jest stnieniem, a świat istnieniem. Czém więc jest człowiek, jako prawdoświeć trzecia? Istotą stworzoną, zdolną wymówić pełne znaczenia słówko: Jestem. Co się ma pod oznaczeniem tém rozumieć? Człowiek jest istnieniem, bo ma początek i koniec, jak wszelkie stworzenie; bo zawarowany jest miejscem i czasem; bo należy do rzeczy znikomych; bo z ziemi powstał i w ziemię się obróci. Ale człowiek, z innéj strony uważany, niejest znowu istnieniem, bo czuje w sobie bóstwo, jaźń jego stanowiące; bo ma sumienie i miłość, wiarę i nadzieję, tudzież mysł dla prawdy, piękności i cnoty; bo wie bespośrednio, iż jest istotą nieśmiertelną, zaczém w rdzeniu swym nieznikomą; bo wreszcie śród kręgu kręgów niezmierzonego istnienia on jeden ma świadomość samego siebie, i wymawia, jak Bóg, słówko: Jestem. Człowiek tedy jest istnieniem i niejest istnieniem. Jak tę sprzeczność usunąć? Co niejest istnieniem musi być stnieniem, bo dotąd, za obrębem człowieka, krom istnienia nieznamy innéj prawdoświeci, jak stnienie; bo człowiek właśnie dla tego przestaje być zwyczajném istnieniem, iż jest czemściś więcéj od niego, a wszystko, co od niego wyższe, jest już stnieniem. Człowiek przeto, będąc istnieniem i niebędąc istnieniem, jest istnieniem i stnieniem w jedni, czyli istniostnieniem. Przewyborny to wyraz dla naszéj rzeczy, choć nieco za złożony, i temu, kto go pierwszy raz czyta, może za dziwny. Stnienie bowiem prawdoświeci rostwiera, istnienie wiedzie je daléj, a istniostnienie zakończa. Stnienie leżące w istniostnieniu wraca do Stnienia czystego t. j. do Boga, i przeprowadza zręcznie koniec prawdoświeci w ich początek, oraz pokazuje, że więcéj tu rosstępów niema i być

niemoże. Tym sposobem całokształt prawdoświeci odsłania nam pełny wiec filozoficzny.

Na tém miejscu rozjaśnia się zupełnie znaczenie wstępnia naszego, czyli słówka: Jestem. Słówko to wyraża świadomość własną istniostnienia, a że w istniostnieniu leży istnienie i stnienie, zaczém istnienia, tudzież stnienia. Jest to potężny głos ludzkości, świata i Boga, dający świadectwo wszystkim prawdoświeciom i wychodzący z ust każdego pojedyńczego człowieka. Ze świadomości, wyrażającéj się w słówku jestem, wypływają same przez się trzy prawdoświeci, t. j. istniostnienie, istnienie, oraz stnienie. Czemu człowiek porządek ten przewraca, t. j. zaczyna od stnienia a kończy istniostnieniem? Bo, jako istniostnienie, uznaje swą zawarowaność od stnienia i istnienia, czyli od Boga i natury, stawia więc pełen pokory samego siebie na końcu. I dosyć mu na tym niesłychanie wielkim zaszczycie, iż może stanąć obok prawd tak niezmierzonych, jak natura i Bóg!

Trzy tedy są prawdoświeci:

a) stnienie, existentia creatrix, die Urexistenz,
b) istnienie, existentia creata, die Existenz,
c) istniostnienie, existentia creatrix in existentia creata, die Urexi-existenz.

Trzy te prawdy nie są oderwaniami metafizycznémi, ani mrzonkami poetyckiego umu, ale wielkiémi rzeczywistościami, które ludzkość cała, wszelka rozumna istota i Bóg sam uznaje. Dla tego te trzy prawdoświeci zowią się: categoriae veritatis toti humano generi notae.

— Oto są najpierwsze i najkardynalniejsze posady mądrości, które loika nam daje! Zaprzeczyć ich niepodobna. A przecież są gacki, godne litości, których liczba także w Polsce jest wielka, a nawet pomnażać się zdaje, co wrzeszczą pełném gardłem, tak aż uszy bolą, iż wszelka filozofia jest utworem pojedynczego człowieka, polega na osobistém widzi mi się i stanowi mądrość indiwidualną, zaczém znikomą, bardziéj szkodliwą niż pożyteczną! Wyzywam tych Panów tu publicznie, niechaj mi zaprzeczą, i przeczenia tego dowiodą, że Bóg, świat

i człowieczeństwo nie są prawdoświeciami, albo też niechaj mi „mądrość swą nieznikomą“ wykramią i coś powszechniejszego, pewniejszego, oraz jawniejszego w miejsce tych prawdoświeci postawią! I nam znana jest „mądrość nieznikoma niejedna“; wyznajemy więc wprost, że wszystkie razem niedają tak pewnych posad poznania! Ale bo też ich przeznaczenie jest zupełnie inne! My szanujemy je głęboko, wedle ich zasług dla ludzkości wielkich; powstajemy tu tylko przeciw nierozumowi tego i owego ze ślepych ich zwolenników.

8) Prawdoświeci odkryte wiodą do następnych niesłychanie ważnych pasynków. Stnienie jest prawdą najpierwszą, istnienie prawdą drugą, a istniostnienie prawdą trzecią i ostatnią. Między stnieniem a istniostnieniem leży istnienie w środku; zaczém między Bogiem a człowiekiem świat stoi, jako węzeł święty. Dość też jest człowiekowi, spojrzeć w przyrodzenie, usłyszeć grzmot ścierających się żywiołów, zastanowić się nad dobroczynnością słońca, światła i ciepła, lub zapuścić się myślą w bezstrzeń gwiezdzistego nieba, aby padł na kolana i uwielbił Stwórcę wszystkich tych cudów. Natura wiodła i wiedzie ludy pierwiastkowe do Boga. Ona jest najwymowniejszém Pismem Świętém, którego każdy wyraz donosi człowiekowi, o wielkim i dobrotliwym Ojcu wszechistnienia. S téj szkoły wychodzili wysłańcy Niebios. — Uważaliśmy Boga i człowieka za poboczniki, i dla tego świat pokazał się międznikiem. Jeżeli znowu Boga i świat uważasz za wyrazy skrajne; człowiek jest natenczas wyrazem środkowym. I tak się ma istotnie. Między stnieniem a istnieniem jest wielkie przeciwieństwo. Stnienie jest niezawisłością, trwałością, wiecznością, wiedzą; istnienie zaś zawisłością, znikomością, czasowością, niewiedzą. Istniostnienie przeto, będące połową stnieniem, a połową istnieniem, jest między stnieniem a istnieniem pośrednikiem. Jakoż człowiek kocha Boga i naturę, jak ojca i matkę, a uszlachetniając swą boskością własną naturę, robi Bogu naturę w ogóle tém przyjemniejszą.

— Jeżeli wreszcie świat i człowieka brać będziesz za polarne krańce; Bóg jest wtenczas między niemi wstęgą jedności. Jakoż przeciw olbrzymiéj potędze natury, koniecznością zwanéj, zabespieczył Bóg człowieka, tchnąwszy w jego istnienie swém stnieniem, t. j. dawszy mu moc wynalazczą. I człowiek panuje nad naturą. Chcąc znowu naturę zabespieczyć przeciw samowolności człowieka, ograniczył stworzone stnienie istnieniem, t. j. zrobił bóstwo ziemskie dziecięciem natury. Jeżeli człowiek obrzydził sobie świat i nienawidzi życia; oddala naówczas rękę samobójczą od własnego serca, spomniawszy Boga i ujrzawszy przed sobą nadzieję. I dobrze robi, bo tam dopiero czuć się daje dobroczynna dłoń opatrzności, gdzie wszystkie siły ludzkie już ustają! — Trzy prawdy nasze, t. j. stnienie, istnienie i istniostnienie, są zarówno skrajnémi jak średniémi, czyli każda z nich jest, wedle stanowiska badającego mysłu, zarówno początkiem, środkiem i końcem. To też jest znamieniem każdéj prawdy.

Świat niewie, że jest, człowiek zaś wie, że jest; czyli świat niezdolny, a człowiek zdolny jest wymówić słówko: Jestem. Jaka tego przyczyna? Oto że świat jest li istnieniem, a człowiek istnieniem i stnieniem. Cóż stąd wynika? Wielkie i ważne bez miary odkrycie, że stnienie jest świadomością, a istnienie nieświadomością. Bóg przeto jest najwyższą świadomością, bo jest czystém stnieniem; człowiek zaś zaledwie téj świadomości odblaskiem, bo jest istniostnieniem, t. j. stnieniem nieczystém, stnieniem w więzieniu istnienia. Istnienie niema świadomości. Wie o niém tylko Bóg i człowiek, t. j. początek i koniec wszechistnienia. Bóg jest jego świadomością w niebie, a człowiek jego świadomością na ziemi. Bóg jest jego całkowitą, pełną i wieczną, człowiek zaś cząstkową, ułamkową i czasową świadomością. — Bóg jako zewnętrzne stnienie stworzył nieskończone istnienie, a jako wewnętrzne stnienie, chciał istnienie to przywieśdź do świadomości i tchnął stnieniem w istnienie, czyli stworzył człowieka. Człowiek, nietylko ziemski, ale we wszystkich stronach stworzenia żyjący, jest

ostatniém dziełem Boga, bo w nim przychodzi istnienie do świadomości, czyli do stnienia, t. j. koniec wraca w początek i staje się początku obrazem. — Czemu istnienie niema świadomości? Bo jest kulą niezmierzoną bez własnego środka. Środkiem téj kuli — wszelakoż to tylko porównanie, — jest Bóg, i dla tego ma świadomość. Środkiem wystrzelonym z ogólnego środka i rospierzchniętym po różnych punktach téj kuli w nieskonczoność, jest człowiek, i dla tego człowiek także ma świadomość. Ale świadomość Boga jest świadomością prawdziwą, bo Bóg jest środkiem wszechistnienia rzeczywistym, a świadomość człowieka tylko świadomości bożéj promieniem, bo jest li iskrą wyrzuconą ze środkowego stnienia w obwodowe istnienie. Słowem, istnienie niema świadomości, gdyż jest powszechnością bez skupienia, bez ogniska i środka; Bóg zaś i człowiek mają świadomość, bo są istnienia ogniskami; pierwszy wiecznem, drugi czasowém. Dla tego Bóg wie o samym sobie, wie o świecie i o człowieku; również człowiek wie o samym sobie, wie o świecie i o Bogu; świat zaś niewie o niczem. Cóż stąd wynika? Oto świadomość przywiązana jest, nie do całości powszechnéj, ale do całostki, całość tę przedstawiającéj. Ważny to, najważniejszy ze wszystkich wypadek. Bóg bowiem pokazuje się tu, równie jak człowiek, całostką (individuum). Bóg niejest jakąś tam ogólną rozłogą, jakimściś ogólnym duchem, ale całostką świętą, która całość powszechną stworzyła, t. j. twórczą jaźnią wszechistnienia. Człowiek sam jest dla tego jedynie całostką, — albowiem każda rzecz pojedyncza za Bogiem, niejest całostką, ale istnienia kawalcem, — że Bóg tchnąwszy weń swém całostkowém stnieniem, zrobił go wiernym swym obrazem. Atoli Bóg jest całostką najpierwszą i jedyną w sobie, wieczną i bezwzględną, t. j. taką, w którój leżała, jako myśl twórcza, powszechna całość, nim świat stworzonym został; człowiek zaś jest całostką ostatnią, w miliony rosskubaną, względną i czasową, t. j. taką, w którój się powszechna całość, oraz jéj święta środkowość po stworzeniu świata przejrzała. Do całostki

w ogóle przywiązana jest nie sama świadomość, ale także moc twórcza. Bóg będący jakąś nieoznaczoną powszechnością, niemógłby być ani Stwórcą, ani nawet Budownikiem świata, ale najwięcéj początkową jego i nieświadomą krynicą, czém jest np. Absolut Szellinga, lub idea Hegla, na czele spekulacyi stojąca. Bóg jest Stwórcą, Panem i Rządcą świata li dla tego, że jest całostką. Człowiek podobnież, li jako całostka samodzielnie rozwinięta, tworzy świat własny i staje się ziemskim Bogiem. Wszelka jaźń rządzi ze swego środka otaczającym ją światem, t. j. istnieniem, w którém mieszka. — Bóg musi być świadomością, bo nieświadomość, będąca własnością całego istnienia, niezdołałaby nigdy urodzić świadomości w człowieku, bo niedoskonałość niejest matką doskonałości, ciemność światła, niewiadomość wiedzy. Takiéj ewolucyi żaden mysł filozoficzny niepojmuje. Bóg musi być Stwórcą, bo inaczéj niebyłby Bogiem, a istnienie, choćby i najpierwsze, nieopierałoby się na stnieniu, niemiałoby swego świętego korzenia, byłoby marą, czczém widmém, niczem, bo człowiek wreszcie niemógłby otrzymać swéj twórczości od nietwórczego świata. — Oto są owoce s pierwszych prawd loicznych. Czyliż owoców podobnych niepodaje człowieczeństwu ogólna religia, będąca wszystkich religii szczególnych pierwiastkiem i podstawą? Czyliż każdy człowiek sam przez się do tych wypadków przyjść niezdoła? Czyli rzeczy te są bezbożne? Sądź więc sam, czytelniku, o tych ludziach, co odmawiają Ci rozumu, umysłu i mysłu, utrzymując niedorzecznie, że poznać prawdy niemożesz samodzielnie, i biorą twój mózg w śruby swego „pośrednictwa“, co zowią wszelką filozofią bez różnicy bezbożnicą, dla tego, że pragnie ducha twego z niemowlęctwa i ojczymstwa cudzego oswobodzić, że wiedzie Cię do moralnéj i umiejętnéj pełnoletniości! Może Realizm, lub Idealizm oddalać świat od Boga. Ale filozofia prawdziwa, t. j. na Jaźni spoczywająca, tchnie Bogiem od początku aż do końca. Czas przeto raz poznać jéj oszczerców, i przekonać się o ich oszustwie lub głupocie.

§. 13.
Głębsze spojrzenie w istotę trzech prawdoświeci.

1) Mamy tedy trzy prawdy kardynalne, rzeczywiste w najściślejszém słowa znaczeniu, pewne i jasne, jak słońce, t. j. stnienie, istnienie i istniostnienie. Poznaliśmy je ze stron wielu, ale jeszcze nie ze wszystkich. Stąd rodzi się potrzeba dalszego rzeczy naszéj rozwicia.

2) Czém jest stnienie? Pytanie to znaczy tyle, co pytanie: Czém jest Bóg? Odpowiedź na to daje Filozofia Boga. Tu możemy o rzeczy téj mówić li pod względem loicznym, t. j. o ile pierwiastki i posady loiczne ku rozjaśnieniu swéj istoty tego wymagają. Bóg jest stnieniem. Chciawszy zatém uchwycić pierwsze o nim wyobrażenie, niepatrzmy w naturę, bo ta jest li istnieniem, ale spojrzyjmy w człowieka, jako w istnienie, w które Bóg tchnął swém stnieniem, czyli jako w istniostnienie. Istnienie w człowieku jest obrazem natury; stnienie w człowieku jest obrazem Boga. Poznawszy stnienie w człowieku, otrzymamy wyobrażenie o Bogu.

Pragnąc przyjść do tego poznania, od czego tu zacząć? Zacznijmy znowu od samego początku. Słówko Jestem, wzięte pod rozbiór loiczny, okazało nam, że jest stnienie, istnienie, i istniostnienie. Weźmy je raz jeszcze pod rozbiór, i szukajmy w niém, czego żądamy, a okaże nam, czém są trzy prawdoświeci, a nasamprzód, czém jest stnienie. Okaże nam niezawodnie, jeżeli jest prawdziwym wstępniem umiejętnym, rzeczywistą przedprawdoświecią, gdyż dobry początek jest oceanem ściśniętym w mały naparsztek, s którego wypływają łatwo wszystkie morza i zatoki. Nasz wstępień dowiedzie wszędzie, że jest tém nieprzebraném samodzielnego poznania źródłem.

Co znaczy się słówko Jestem pod względem istoty? Co z niego daje się wydobyć ku odpowiedzeniu na pytanie:

czém jest stnienie? W naszém polskiém Jestem, leży ukryty zaimek Ja; równie jak w łacińskiém sum, zaimek ego. Iż zaimek ten leży rzeczywiście w słówku Jestem, dowodzą tego języki, które ukrywać go niesą zdolne i s tego powodu odsłaniają go za każdym razem. I tak nasze Jestem zowie się u Niemca np. Ich bin, a u Francuza: Je suis. Znalezliśmy przeto w słówku Jestem zaimek Ja. Jestem wyraża tyle, co: Ja jestem. Chodzi teraz o to, co znaczy słówko Ja. Ja jest zaimkiem, który staje za imię moje, twoje, jego, nasze, wasze i ich, t. j. za każdego Pawła i Gawła. Ale imię jest rzeczą obojętną, a każdy Paweł i Gaweł jest człowiekiem. Ja staje zatém za człowiek. Czemu każdy człowiek mówi o samym sobie Ja, nie zaś Ty, lub On? Oto, że czuje się pierwszą osobą, bóstwem, stnieniem. Ja oznacza zatém pierwszą osobę, bóstwo, stnienie, czyli stoi za święty w nas rzeczownik. Jak nazwać należycie ten rzeczownik? Zrób rzeczownik z zaimku Ja. Stąd powstaje Jaźń, das Ich, τὸ 'Εγώ. Ja zastępuje więc wszędzie miejsce Jaźni, a Ja jestem znaczy tyle, co Jaźń jest. Ja mówiąc: jestem, mówię wprawdzie tylko: moja jaźń jest. Wszelakoż każdy człowiek, mówiący jestem, wyraża zupełnie tożsamo. Jestem w ogóle, znaczy przeto także w ogóle: Jaźń jest. Ponieważ żadne istnienie niemówi o sobie: jestem, człowiek zaś będący istniostnieniem mówi to o sobie; więc jaźń niejest tłumaczem istnienia, ale stnienia. Czém zatém jest stnienie równie w człowieku, jak w Bogu? Stnienie jest Jaźnią. Teraz idzie nam o bliższe poznanie jaźni.

Czém jest Jaźń moja, moje Ja? Jest, jak naturalna, mną samym, w najściślejszém znaczeniu tego wyrazu, jest moją istotą, najwłaściwszą moją sobistością, mein Selbst. Jaźń tedy jest również sobistością Boga, t. j. istotą Boga, Bogiem samym. Poznawszy bliżéj Jaźń naszę, poznamy stnienie, o które nam chodzi.

Jaźnią moją niejest me ciało, bo to wzięło początek z ogólnéj materyi, utrzymuje się przy swém istnieniu pożywieniem, t. j. ogólną materyą, i rozwiąże się raz, czego

dowodem smętarz pełen kości, w ogólną materyą, s któréj powstało. Nie jest to mojość prawdziwa, ale cudze dobro; to nie sobistość moja, ale ogólne istnienie zewnętrzne. — Jaźnią moją niejest także ma dusza, bo ta jest promieniem ogólnego ducha, wstępującego jako Psycha świata we wszelką materyą; wypłynęła z ogólnego ducha, t. j. z ojca, matki, polskiego narodu, ludzkości; karmi się śród troskliwego wychowania, nauki, czytania i życia we swym czasie, ogólnym duchem; wylewa się już dzisiaj, udzielając światu swych myśli ustnie, a nawet na piśmie, w ducha ogólnego; wraca w niego nareszcie zupełnie. Dusza jest myśleniem, a myślenie stanowi własność ogólną. Obce myśli, które zrozumieliśmy i przyjęliśmy, stają się nasze. Tak obca materya, którę pożywamy, staje się naszém ciałem. Nasze myśli, które kto inny przyjmuje, stają się także jego duszy potrawą i własnością. Ciało nasze rośnie i zmienia się co chwila. Również rozwija się nasza dusza; co chwila myśli co innego, co chwila jest inną. Niejest to mojość prawdziwa, ale dobro obce; to nie sobistość moja, ale ogólne istnienie wewnętrzne. — Cóż więc jest moją jaźnią? Oto objawienie Boże we mnie, tchnienie Boże we mnie, słowo Boże we mnie, krótko mówiąc, bóstwo we mnie, mój numen, mój tejon; to co było już mną, za nim się urodziłem, nim się w ogólnéj materyi i w ogólnym duchu skąpałem; co teraz jest mym najświętszym i niezmiennym rdzeniem, i co będzie mną, skoro ten świat porzucę; wolność, samodzielność, twórczość, wieczność we mnie; Pan niebiański we mnie, któremu ciało moje i dusza moja są posłuszne. — Cóż tedy jest Bóg, czyli stnienie? jest to jaźń podobna do mojéj, ale doskonalsza bez porównania; jaźń stanowiąca rdzeń wszechistnienia, któréj istnienie i istniostnienie jest posłuszne. Jaźń moja jest środkiem mojego organizmu całego, czyli mojego świata; Bóg jest jaźnią będącą środkiem wszechświata, a nawet środkiem mojéj i wszelkiéj innéj jaźni. Jaźń moja jest ogniskiem świadomości własnéj i wszechistnienia w czasie; Bóg jest ogniskiem świadomości własnéj i mojéj, oraz wszechistnienia na wieczności łonie. Bóg jest jaźnią naj–

pierwszą, w sobie samej jedyną, bezwzględną, niezawisłą i niestworzoną; ja jestem jaźnią ostatnią, do milionów jaźni innych zupełnie podobną, albo raczéj nie jedyną w sobie, względną, zawisłą i stworzoną. Bóg, jako jaźń wszech jaźni i jako jaźń wieczna, jest samoiścem; ja zaś jako jedna kropla w morzu stworzonych jaźni, jako jeden promień z jaźni wszech jaźni, i jako jedno słówko Boże, jestem gwolinem, t. j. istotą gwoli samoiśca i bratnich mych istót żyjącą. Bóg jest jaźnią w sercu, t. j. w środku wszechistnienia; człowiek jest jaźnią na powierzchnią niezmierzonéj wszechistnienia kuli wyrzuconą i tutaj roskruszoną w nieskończoność. Bóg jest, jako czyste stnienie, czystą jaźnią; ja zaś, jako nieczyste stnienie, czyli jako istniostnienie, jestem jaźnią obcém mi istnieniem obrosłą, zaczém ograniczoną, pod zarząd boskiéj jaźni należącą. Jaźń boża tworzy wszechświat, którego jest ogniskiem, sama przez się, i nieotacza się żadną obcością, ale własném dziełem, oraz jest wszechmocną jego panią; jaźń moja nie tworzy swego świata, t. j. swego ciała i swéj duszy, ale bierze je z ogólnego istnienia, które Bóg stworzył, obleka się przeto obcością i niejest jéj wszechmocną panią, gdyż nad nią panuje już zewnętrzna i wewnętrzna konieczność, czyli prawo Boże, dla powszechnego świata przepisane. Jaźń boża jest twórczą bez warunku, t. j. tworzy, niepotrzebując żadnych materyałów obcych. Jéj myśl jest słowem, a słowo to, ciałem. Jaźń moja jest, twórczą, ale li w pewnych granicach. Ona nieutworzy niczego bez materyałów obcych. Wylewając np. me myśli ustnie, potrzebuję płuc, powietrza, t. j. obcych materyałów. Jeżeli myśli te na papier przenoszę, potrzebuję papieru, pióra, atramentu, stołu i tylu innych obcości. — Tu pokazuje się, że stnienie i istniostnienie jest jaźnią, ale jak wielka między jedną jaźnią, a drugą przy całéj jedności różnica! Różnica ta wypływa z istnienia, które się do naszego stnienia przyczepia. Jest to różnia, w któréj dysze jednia, i jednia, w któréj budzi się różnia.

Jaźń moja jest równie zewnętrznością jak wewnętrznością, bo stanowi rdzeń mój całkowity, bo

przylega do niéj zewnętrzne i wewnętrzne istnienie, czyli materya i duch ogólny. Jaźń moja jest przeto ciałem i duszą w jedni. Ciało moje wszelakoż jest rzeczą obcą i tylko do czystego ciała méj jaźni przylgniętą; dusza moja jest także rzeczą obcą, która z duszą méj jaźni się jednoczy. Ciało i dusza jaźni są wieczne, niezmienne, a przeto inne od ciała, które noszę, i od duszy, która w ciele tém pracuje. Jaźń jest ciałem i duszą w sobie. Jaźń niejest ciałem i duszą za sobą, ale tylko ich ogniskiem. Ciało jaźni, niejest ciałém zwyczajném, ale świętym zniczem; dusza jaźni niejest duszą zwyczajną, ale myślą bożą. Jaźń jest zniczem i myślą, które s przedwieczności przeszły w czasowość. Jest to myśl boża i głos boży w jedni, czyli słowo boże. Jaźń moja, jako święta zewnętzność i święta wewnętrzność w jedni, jest moją jądrowością, czyli najrzeczywistszą rzeczywistością. — Również Bóg, jako Jaźń do jaźni mojéj podobna, jako jaźń milionkroć doskonalsza, a przecież w gruncie tażsama, jest zewnętrznością i wewnętrznością w jedni. Gdyby tém niebył, niestanowiłby rzeczywistości, albowiem, zewnętrzność sama i wewnętrzność sama, t. j. zewnętrzność bez wewnętrzności, i wewnętrzność bez zewnętrzności są czczémi myśli ludzkiéj oderwaniami. Ani w stnieniu, ani w istnieniu, ani w istniostnieniu niema zewnętrzności bez wewnętrzności i odwrotnie. Kłamie, kto zowie Boga np. Panspermionem, pierwiastkową rozłogą, t. j. wszechrzeczy nasiennikiem, źródłem światowéj materyi, gdyż Bóg niejest zewnętrznością samą. Kłamie także, kto przechodząc z jednéj ostateczności w drugą, zowie Boga czystym duchem, ideą, myślą, bo On niejest wewnętrznością samą. W obu razach niebyłby Bóg, ta najrzeczywistsza rzeczywistość, rzeczywistością, ale myślenia naszego oderwaniem; zaczém ludzkim utworem. Bóg jest zewnętrznością i wewnętrznością w jedni, zaczém, że tak powiem, ciałem i duszą, których ciało i dusza naszéj jaźni jest obrazem! Są to znicz przedwieczny i myśl przedwieczna w przedwiecznéj Jaźni; pierwo-

wzory święte dla trójcy w całém istnieniu, jako materya, duch i rzecz występującéj, a w jaźni ludzkiéj stającéj się boskich pierwowzorów wiernym odblaskiem. — Kto powstaje przeciw naszéj filozofii, dla tego, że pewną materyą Bogu przypisuje, ten nierozumie takiéj materyi i miesza ją z zwyczajną, niewie zatém, co mówi i dla czego nas łaje. On sądzi, iż Bóg przez to podobnym zostaje do stworzenia. O jakże to sąd płytki! Nie, Bóg, jako jaźń wszech jaźni, jako zewnętrzność. i wewnętrzność twórcza jednę przenajświętszą całostkowość stanowiąca, niezostaje przez to stworzeniem, ale otrzymuje rzeczywistość! Naszę naukę wywołała inna zupełnie konieczność. Niema przejścia z materyi do ducha, ani z ducha do materyi. Materyalista uważa duszę za parę cielesną, a spirytualiście jest materya także myślą. Bóg, jako duch czysty, niemógłby stworzyć materyalnego świata, i byłby sam oprócz tego nie rzeczywistością, ale oderwaniem spekulacyjném. Materya i Duch są czynnikami wszelkiéj rzeczywistości. Jeżeli Duch ma swe korzenie wBogu, należy się przenieść także materyą, jak to już niejeden wielki grecki i niemiecki filozof uczynił, na łono Boga. Ale materya Boga tak się różni od materyi świata, jak duch niestworzony od ducha stworzonego! W stnieniu wszystko jest inne, niż w istnieniu! — Wielu sądzi, iż nauka ta niezgadza się s Chrześciaństwem. Nierozumieją oni Chrześciaństwa i biorą za nie może naukę kościoła! Ta zmienia się ciągle, a Chrześciaństwo jest stojącą prawdą. Dawniéj wierzono np., że Chrystus był zwyczajnym, ale wielkim człowiekiem, że Marya powiła syna w grzechu pierworodnym i t. p; dziś uczy kościół inaczéj. Weź biblią do ręki i rozumiéj ją własną twą głową, a przekonasz się, że mamy słuszność! O Bóg Chrześciański niejest czczém oderwaniem, ale rzeczywistością, osobą! Pojmij to należycie, a pojmiesz nas i stałe chrześciaństwo! Wreszcie ani nawet chrześciaństwo, jako wiara, niejest dla filozofii sprawdzianem!

Jaźń moja niedaje się dotknąć żadnym zmysłem, bo zmysł widzi li światową materyą, t. j. objawiającą się,

czasową, w ciągłéj przemianie będącą; jaźń zaś moja, nawet jako zewnętrzna i posadę ciała stanowiąca, jest zniczem boskim, t. j. materyą niewidzialną, nieobjawiającą się nigdy, wieczną, przed urodzeniem mojém, dziś i po śmierci zawsze tąż samą. Jest to σῶμα πνευμάτικον. Że zaś rozum jest tylko królem i ogniskiem ostateczném wszystkich zmysłów, więc ani on jaźni niedotknie, t. j. niepojmie. — Jaźń moja niejest także przedmiotem umysłu, bo ten uchwyca li idee, t. j. li myśli czyste, jaźń zaś moja, nawet jako wewnętrzna i posadą duszy będąca, niejest samą ideą, samą myślą, niejest głowy méj utworem, ale rzeczywistością istną. — Jaźń moja jest przedmiotem mysłu, t. j. oka méj boskości rostwierającego się równie dla własnego, jak i dla wszelkiego innego bóstwa, dla rzeczywistości prawdziwéj. — Bóg, jako jaźń wszechistnienia, jako stnienie czyste, niejest także, pomimo zewnętrzności do istoty Jego koniecznie należącéj i będącéj, dla wszelkiéj zewnętrzności innéj świętym pierwowzorem, przedmiotem zmysłu, a więc niejest dla rozumu; niejest, pomimo wewnętrzności do istoty jego należącéj i stanowiącéj posadę ogólnego ducha, przedmiotem umysłu, bo On jest żywą i pełną rzeczywistością. Bóg jest wyższy nad rozum, wyższy nad umysł! Stąd jednak niewynika, abyśmy Go poznać niemogli samodzielnie. — Bóg jest przedmiotem mysłu. Mysł nasz widzi Go równie, jak własną jaźń naszę; widzi Go, jak zmysł materyą, a umysł ducha! Jak zmysł ma tylko świat zmysłowy, a umysł tylko świat umysłowy; tak mysł ma świat mysłowy, t. j. Boga i boskość swym przedmiotem. Mysł poznaje Boga, a jeżeli zdrów i dzielny, obejdzie się bez obcego szczudła!

Ciało, dusza i jaźń stanowią całość, która zowie się człowiekiem. Ciało jest zewnętrznością, a dusza wewnętrznością. Czém jest jaźń przeto? Ich ogniskiém środkowém, któremu Bóg równie zewnętrzność jak wewnętrzność przyjmować dozwolił; ich pierwowzorem z nieba i jedności węzłem! Jest to człowiek nasz wewnętrzny, jądrowy, wieczny i boski. Jeżeli człowiek w ogóle jest całością; to człowiek boski w tym człowieku czyli jaźń nasza, jest całości téj śro-

dkiem i posadą, która zowie się całostką. — Podobnież naturajestzewnętrznością, duch ogólny wewnętrznością, a człowieczeństwo obojgu czasowym i w nieskończoność rozdrobionym stopem, t. j. skończenną świadomością. Jest to świat w ogóle, czyli powszechna całość. Bóg jest całości téj niezmierzonéj punktem środkowym, czyli jest świętą i jedyną w niéj całostką. Bóg niema postaci, bo i jaźń nasza jéj niema. Postać przywiązana jest li do istnienia. Kto wyobraża sobie Boga, jako człowieka, mającego twarz ludzką, oczu dwoje, nos, brodę i usta, wyobraża go sobie należycie; ale myli się bardzo, skoro nam daje to wyobrażenie, za mysłowe objęcie. W objęciu nie jest Bóg człowiekiem, bo byłby istotą, stworzoną i śmiertelną, ale jaźnią twórczą i świętą w bugaju całego stworzenia! Ponieważ Bóg niema postaci, więc Go malować, bez ubliżenia prawdzie, niepodobna. Ale za to kochać Go można, jako każdą, ulubioną nam jaźń ludzką. On jest, jak już nie raz rzekliśmy, jaźnią wszech jaźni i Ojcem naszym. Krom Niego nikt niegodzien gorętszéj miłości. Kto Boga pojmuje jako człowieka,nie zaś jako jaźń czystą i źródłem jaźni ludzkich będącą, wpada w błędną filozofią, zwaną Antropomorfizmem.

Jak jaźń nasza różni się od świata, w którym mieszka,t.j. od ciała , związanego z ogólną materyą, i od duszy, związanéj z ogólnym duchem: — tak Bóg , jako jaźń wszechistnienia, różni się od swego świata, t.j. od natury i jéj Psychy. Jak człowiek ani palcem ruszyć, ani jednéj myśli urodzić niemoże bez woli swéj jaźni; tak nie a nic w świecie niestanie się bez woli Boga. Bez Boga byłby świat tém, czém człowiek bez jaźni, t.j. trupem. Jaźń nasza istnieć może bez ciała i duszy doczesnéj, bo istniała tak w przedświecie i istnieć tak będzie w pozaświecie. Podobnież Bóg istnieć mógł bez świata, i jeżeli go stworzył, było to wolnéj woli Jego dziełem. Ale jak ciało nasze i dusza nasza są niczém bez jaźni; tak świat jest niczém bez Boga. Jak jaźń nasza związana jest s ciałem i z duszą, stanowiąc spólne ich ognisko; tak Bóg związał się dobrowolnie ze światem. To właśnie jest przyczyną, iż pomimo całéj swéj różnicy od świata, rządzi nim i jest sprawcą wszystkiego, co się staje. — Powie tu może jaki przyjaciel

Emanacyi: „Prawisz mi brednie. Jaźń ludzka nie jest bespośredniém tchnieniem w nas Boga. Leżała już w jądrze ziemi i rozwinęła się w końcu w człowieczeństwie, jak jaźń rośliny w jéj kwiecie, lub owocu.“ Dobrze. Ale któż jaźń tę pierwiastkową tchnął w jądro ziemi? Nie kto inny, tylko Bóg, bo jaźń bezwzględna jedynie tworzyć zdoła jaźni względne. Jeżeli zaś utrzymujesz, że jaźń jest córką niejaźni, to przebacz, iż Ci powiem, że nie wiesz sam, co mówisz. Czy podobna, aby nierozum był ojcem rozumu, aby roślina była prababką człowieka, a granit rośliny pradziadem? Podobna zaiste, ale li wtedy, skoro jaźń boża stoi na czele i najwyższą swą mądrością, oraz bespośredniém swém spojrzeniem każdą przemianę uszlachetnia i na wyższy stopień podnosi. Bez Boga niebyłoby stopniowania tak pełnego niewypowiedzianéj mądrości w istnieniu; bez Niego stałby się natychmiast stopień najwyższy najniższym t. j. niczem. Wydrzyj jaźń, t. j. bóstwo, stnienie człowiekowi, a czém będzie?

3) Czém jest znowu istnienie? Istnienie jest o tyle jedynie prawdą, o ile opiera się na stnieniu, jako na swéj jaźni i wiekuistym calcu. Ale tu chodzi o poznanie istnienia w odłączeniu od stnienia. Czémże więc jest istnienie samo w sobie i dla siebie? Jeżeli stnienie jest jaźnią, to istnienie bez stnienia niemoże być czém inném, tylko niejaźnią. Jak to rozumieć? Jest to księga wielka ręką Boga napisana, pełna najwyższéj mądrości, ale sama w sobie nieświadoma i niema, czekająca na swego czytelnika i zdolna mu dać najdoskonalsze wyobrażenie o swym autorze; księga, w któréj wszechmoc nietylko myśli swe wyryła, ale nawet papier stworzyła swém słowem. Bóg jako jaźń twórcza, jest czynnym twierdzicielem, którego twierdź każda staje się nowém istnieniem; świat zaś, jako niejaźń, świadcząca o jaźni, jest bierném twierdzeniem, które leży cicho i głucho, jak książnica w niejednym mnichów zakonie.

4) Czém jest wreszcie istniostnienie? Jeżeli stnienie jest jaźnią, a istnienie niejaźnią; więc istniostnienie musi być jaźnią i niejaźnią w jedni. Tak się téż ma istotnie. Człowiek ma dwie natury, boską, która jest jaźnią, i zie–

mską, która, wiążąc go z istnieniem, jest niejaźnią. Człowiek, ten półbóg i półświat, jest przewybornym międznikiem na łonie wszechistnienia. Jako jaźń jest istotą zdolną Dobrego, a jako niejaźń istotą ograniczoną, niedoskonałą, łatwo upaść mogącą. Słuchając swéj niejaźni i stając się zwierzem, popełnia grzech przeciw boskiéj swéj naturze. Tu widoczny początek Złego. — Skoro Bóg jest twierdzicielem, a świat twierdzeniem; to człowieka możnaby nazwać twierdznikiem, t. j. istotą między twierdzicielem, a twierdzeniem pośrednią, będącą twierdzeniem i twierdzącą, ale zaledwie twierdź jednę, do któréj twierdziciel dojść jéj pozwolił. Człowiek w ogóle jest czytelnikiem świętéj księgi istnienia. Tu znajduje on wszystkie mądrości swéj twierdzie. O własném i bożém stnieniu dowiaduje się przecież jedynie ze swéj piersi.

Stnienie jest tedy jaźnią, istnienie niejaźnią, a istniostnienie jaźnią w niejaźni. Butynek ten nowy leżał także w jedném małém słówku Jestem.

5) Ku rozjaśnieniu zupełnemu rzeczy naszej jedno jeszcze poszukiwanie. Jestem znaczy, jak już wiadomo, tyle, co jestem jaźnią. Któż tu jest jaźnią? Ja, jak naturalna. Jestem jaźnią równa się przeto zdaniu: Ja jestem jaźnią. Zamieniwszy tu znowu zaimek ja w rzeczownik jaźń, powstaje zdanie: Jaźń jest Jaźnią. Pierwsza jaźń jest tu grammatycznym podmiotem, druga omówcą, słówko zaś jest, jest łącznikiem. Oznaczywszy łącznik ten, jak to po filozofiach czynić się zwykło, algebraicznym znakiem równości, rodzi się równanie: Jaźń $=$ Jaźn. Nazwawszy Jaźń głoską A; otrzymujemy: A $=$ A. Równanie to jest symbolem i rozjaśnieniem naszego wstępnia, t. j. słówka Jestem.

Wiemy, że Bóg jest jaźnią najpierwszą, najczystszą i najprawdziwszą, Jemu przeto należy się pierwszeństwo przed jaźnią człowieczą. Wszakże ta uwaga była powodem, że wychodząc od samego siebie, t. j. od człowieczéj jaźni, odkryliśmy tego zaczątku zawarowaność, postępowaliśmy do istnienia, a późniéj do stnienia, i odwróciwszy wyrazy szeregu naszego, przyszliśmy do prawdoświeci, s których najpierwszą

zrobiliśmy filozofii i loiki naszéj filarem, albo raczéj pierwiastkiem. Tutaj uczynić nam tożsamo należy. A tedy pierwsze jest jaźnią jedyną, bezwzględną, Bogiem, wszechmocnym istnienia i istniostnienia podmiotem, Stwórcą. A drugie jest jaźnią ludzką, w nieskończonności istnienia rosproszoną, względną, wszędzie podobieństwem i obrazem Boga będącą, omówcą świętego podmiotu, utworem, w którém przemieszkuje stnienie. Łącznik nareszcie, pierwsze A z drugiem A jednoczący jest światem. Pierwsze A jest niezawisłe, bo nic przed niém nie stoi. Jest to stnienie. Łącznik jest zawisły od pierwszego A, bo gdyby tego A nie było, byłby niepotrzebny i niemógłby wystąpić na widownią. Łącznik, to proste słówko jest, znaczy istnienie. Jest to świat, a bliżéj natura, która daje jaźni świadectwo, że jaźń jest,—która niemą swą obecnością nic innego nie mówi, prócz: jest, czyli jest coś, czego istnienie nieświadome nazwać nieumie. — A drugie jest istniostnieniem. Człowiek téż zawisły jest od natury i od Boga, bo przed nim stoi natura i Bóg, bo w jego istotę wkracza istnienie, t. j. łącznik i stnienie, t. j. A pierwsze. Ale po człowieku nic już nie następuje. On przeto jest końcem istnienia i jego zwrotem ku Bogu. — Tylko Bóg i człowiek zdoła wyrzec słówko jestem, bo jestem należy do pierwszéj osoby, do Ja, czyli Jaźni. Świat mówi tylko jest, niejako: jest on, Pan mój i Rządca. S tego względu tylko Bóg i tylko człowiek jest wzorcem A = A.

Czyliż jest prawda krótsza, łatwiejsza i pewniejsza nad tę, od którój zaczęliśmy i w któréj obracamy się dotąd, t. j. nad A = A, czyli nad słówko Jestem? Tu nawet matematyk zgodzi się z nami.

Sławny i jenialny Fichte rospoczyna swą filozofią wzorcem A = A, i podaje go za prawdę najpierwszą, bespośrednio pewną i dla tego żadnego niewymagającą dowodu. S tego matematycznego wzorca rodzi mu się prawda Jaźń = Jaźń. Jaźń wiedzie go do Niejaźni, jako do koniecznego przeczenia, a niejaźń ta jednoczy się w końcu z jaźnią. My postąpiliśmy, odwrotnie, t. j. od jaźni, niejaźni i niejaźnio-jaźni przyszliśmy do wzorca A = A, który podajemy,

nie jako najpierwszą prawdę samę, ale jako jéj widocznika. Zdaje się nam, że czyn nasz jest filozoficzniejszy, niż czyn Fichtego, bo przejście od A = A do Jaźń = Jaźń nie jest konieczne, nosi zatém pozór zbytniéj dowolności. Skoro A = A jest najpierwszą prawdą, wtedy jaźń = jaźń jest li jedném prawdy téj zastósowaniem, których mogłoby być tyle, ile pojęć pojedyńczych w głowie i wyrazów w języku. U nas staje się odwrotnie. Jaźń = Jaźń jest prawdą; A = A jest jéj uzmysłowieniem, których może być wielka liczba, n. p. B = B, C = C i t. p. Daléj zbłądził Fichte, że uważa niejaźń za przeczenie; jest to tylko grammatyczne, ale nie filozoficzne przeczenie, które na miejscu swém poznamy. Niejaźń jest jedynie dla tego niejaźnią, że niema świadomości. Ona nie przeczy jaźni, ma ją nawet istoty swéj, źródłosłowem. Wszakże w niejaźni leży jaźń. Natura nie przeczy Boga, ale mówi jest. Jako nieświadoma przeczyć Go nie może. My tedy postąpiliśmy także lepiéj, albo raczéj awożniéj, zowiąc Boga twierdzicielem, a świat twierdzeniem. — Fichte zbłądził, jak każdy dotychczasowy filozof niemiecki, że jaźń znaczy mu tylko ducha, bo przez to filozofia jego stała się koniecznie jednostronnym Idealizmem. Zbłądził jeszcze bardziéj, uważając Jaźń moję za jaźń jedyną we wszechistnieniu. Tym sposobem powstał Idealizm jednostkowéj podmiotowości. Ale najcięźéj zbłądził, uważając w swéj prawdzie A = A, pierwsze A za jaźń ludzką, za podmiot. Jaźń ludzka została przez to stworzycielką całego istnienia, a nawet samego Boga. Jakoż natura była Fichtemu o tyle jedynie prawdą, o ile jaźń moja posadzić ją może, a Bóg był celowością, którę jaźń umysłowa przypuszcza, zaczém jaźni utworem. Tu *das Ich setzt sich selbst, und erschafft dadurch Alles* — początek filozofii Fichtego — pominąwszy przywiedzione błędy, byłby dobry, bo jest jaźnią, zaczém przeświadczeniem, a w gruncie naszym wstępniem Jestem. AleFichte, przyszedłszy do świata i do Boga, nie odwrócił szeregu, i nie zrobił, jak my, Jaźni przedwiecznéj filozofii swéj pierwiastkiem. Stąd wszystkie błędy, za które ciężko odpokutować musiał. — Ustęp ten o Fichtego filozofii przy-

toczyliśmy dla tego, że rozjaśnia rzecz naszę, oraz zabezpiecza ją przed krytyką, która znalazłszy u nas Jaźń = Jaźń, mogłaby poczytać nas za zwolenników Fichtianizmu, o czém nam ani się śniło.

§. 14.

Trzy Siestrzany rodzące się na łonie prawdoświeci, będące wszystkich loicznych zasad podstawami.

1) Siestrzany, a po łacinie, principia tignaria, sive omnium principiorum tigna, zowią się tak dla tego, że są filozoficznémi, iż tak powiem, belkami, na których spoczywają inne belki, t. j. zasady loiczne, oraz na belkach tych zbudowane piętra, czyli umiejętne całokształty. Są to najpierwsze i najkardynalniejsze poznania ludzkiego podwale. Jak prawdoświeci są najgłówniejszémi pierwiastkami, tak siestrzany najgłówniejszémi zasadami. — Siestrzany rodzą się na łonie prawdoświeci, a to przez wzgląd na stosunek ich do siebie wzajemny. Stosunek ten uważają i stanowią trzy naczelne myślenia potęgi, różniące się od siebie, t. j. rozum, umysł i mysł. Stąd trzy różne siestrzany. Przystępujemy do nich szczegółowo.

2) Rozum, król Empiryi i środek ogniskowy wszystkich zmysłów, jest władzą rozróżniania. Jak zmysł widzi w całéj naturze różnice, bo kamień niejest kruszcem, złoto żelazem, dąb sosną, wilk borsukiem, a tém bardziéj krzemień rośliną, lub roślina zwierzem, — tak rozum, będąc zmysłem środkowym, potwierdza te różnice w pojęciach, które tworzy i obrabia. Rozum niepojmuje bezwarunkowéj jedności, jaka w Spekulacyi gra rolę, bo jest zewnętrznością, ugladającą li materyalną, t. j. podzielną, zaczém i rozróżnialną bez końca zewnętrzność; je-

dność zaś bezwarunkowa jest wewnętrznością, czyli ideą, któréj ani oko, ani ucho, a przeto i rozum także niedotyka. Rozum tedy zapatruje się tak na wielkie filozoficzne prawdoświeci, jak na swe owce lub pszeniczne łany, i stanowi między niémi różnice, niedające się niczém pokonać, niedopuszczające ani myśli o możebnéj ich jedności. Posłuchajmy, jak on sam rosprawia.

„Stnienie a istnienie, mówi rozum, czyli Bóg a świat, są to rzeczy tak różne, jak ogień i woda, jak życie i śmierć; tak różne, że ten jedynie, komu przewrócił się mózg w głowie, zdoła spostrzegać między niemi jakieś tam powinowactwo! Bóg jest Stwórcą, a świat stworzeniem. I któż nieczuje tu od razu niesłychanéj, niezmierzonéj, niewypowiedzianéj różnicy? Bóg podobny jest do autora, a świat do księgi, którą autor ten napisał. Jestże więc jedno, autor i jego dzieło? Dzieło można w piecu spalić, a autor zostaje przez to nietknięty; dzieło godzi się potępić, a osobistość autora zasługuje na szacunek, dzieło daje się we wszystkich exemplarzach zniszczyć, ale autor zdolny jest drugi raz je napisać i wydać. Autor jest, jak naturalna, tysiąckroć doskonalszy od swego dzieła, bo niejedno już takie dzieło napisał, i mnóstwo podobnych napisze. Tenże sam stosunek panuje między Stwórcą a stworzeniem, jednakże pod względem różnicy wyraźniejszy bez porównania. Bóg jest istotą świadomą rozumną, osobistą, doskonałą, świat zaś rzeczą nieświadomą, nierozumną, nieosobistą i niedoskonałą; Bóg jest wieczny, a na świecie wszystko znikome; Bóg jest jaźnią, a świat niejaźnią. I niejestże między jaźnią a niejaźnią oczywista różnica? O nietylko to oczywista różnica, ale jawna loiczna sprzeczność, (contradictio patens)! I sprzeczność ta ma być zgodnością, a nawet bezwarunkową jednością? Prawdziwie, li nierozum sądzić tak może! — Podobna, lubo w niższym bez miary stopniu, zachodzi różnica między istnieniem a istniostnieniem, czyli między światem a człowiekiem. Człowiek jest wprawdzie ciałem swém z ogólnym światem związany, ale duchem swym boskim wyższy jest od świata i króluje nad przyrodzeniem.

On zaprząga wiatry i bałwany wodne do pracy we swych młynach; ziemię robi krową swą dojną, a ogień swym kucharzem. Jemu służą żywioły. Wiąże się on w narody, urządza społeczeństwo, buduje pyszne miasta, pałace i świątynie, upięknia naturę swą sztuką. Jemu hołduje lew, król pustyni, i orzeł, mocarz śród eteru. Duch jego wynalazczy bije drogi żelazne, i skraca mile na kroki. Dzisiaj już chodzi on, zaprawdę, krokiem Homerowego Jowisza, nietylko po lądzie, ale i po morzach! Lecz wszystko to fraszka. On ma religią, ma wiarę, nadzieję i miłość, uwielbia prawdę, piękność i cnotę, zgłębia tajemnice natury, wynajduje nauki, pragnie spojrzeć wgłąb istoty samego Boga. O, niejest tak usposobione żadne inne stworzenie, ani nawet mądry słoń, ten filozof między zwierzętami! Mówić więc, że człowiek a świat, to jedno; jest to prawdziwie tyle, co głosić własny swój nierozum.— Ale istniostnienie, przy całéj swéj wielkiéj różnicy od istnienia, niejest stnieniem, czyli, człowiek niejest Bogiem. Bóg jest panem nieba i ziemi, monarchą wiecznym nad ludzkością, istotą najmędrszą i świętą, a człowiek znikomym robaczkiem Świętojańskim, któremu dano maluczką iskierkę światła, rozumem zwaną. Czém jest nasza potęga, nasza moc nad naturą, względem Boga? Istotnie niczém! Urządzamy np. państwo, staramy się o jego stan kwitnący; ale w naszych najlepszych ustawach leży, pomimo naszéj chęci i wiedzy, pierwiastek upadku. Państwo stoi na pozór silnie. Bog spojrzał na nas zagniewaném okiem, i oto państwo nasze w gruzach, a my wygnańcami z ojczyzny, lub cudzoziemcami we własnym kraju! Świetne jest miasto nasze, wielkie, ludne i zamożne; prowadzi handel z najodleglejszémi krajami; ma swe wojsko i swą flottę. Jest to Hamburg drugi. W tém przychodzi lato gorące, a z niém susza okropna; wody znikły; pożar powstał; Hamburg pali się przez cały tydzień i leży w końcu w popiele! Czy nasze piramidy oprą się trzęsieniu ziemi, a okręty nasze parowe wytrzymają burze morskie? A mądrość nasza! Każdy z nas dochodzi w końcu do ostatecznéj przyczyny świata, któréj pojąć niepodobna. Tu rostwiera się koniecznie świę-

ty kraj wiary! Nic a nic nieznamy na wylot, niczego niewiemy należycie. Księga Syracydów (18., 3—6) mówi: „Bóg niedał nikomu władzy, ani zdolności wyrzeczenia całkowicie dzieł swoich. Bo któż może pojąć Jego wielkie dzieła, któż zdoła zmierzyć Jego wielką moc? Cudów Boga niemożna ani zmniejszyć, ani powiększyć, ani zbadać. Jeżeli przyszedł człowiek w badaniach swoich do jakowego końca, to czémże jest ten koniec? Oto początkiem badania! A jeżeli człowiek ustanie pracować, i myśli, iż Boga zbadał, poznaje w dziełach swoich słabość swoję." — „Mądrość nasza to bańka mydlana. Rzekł Szalony, że niema Boga, a jeszcze Szaleńszy, że sam jest Bogiem. Oto filozofia ludzka! I czémże jesteśmy względem Boga?"

Rozum stanowi tedy w prawdoświeciach bezwarunkowe różnice, i nie przyjmuje ani nawet myśli ich jedności. Tym sposobem rodzi się pierwszy Siestrzan, t. j. rozumowa różnia przeciwieństw. Że rozum idzie przed umysłem i mysłem, więc siestrzan ten jest najpierwszy; że rozum jest twierdzeniem, gdy tymczasem umysł li przeczeniem, a mysł li kojarzeniem, więc siestrzan ten jest kardynalny; że rozum jest wszystkich a wszystkich ludzi spólną dziedziną, — bo do czystego umysłu dochodzą li Metafizycy, a do prawdziwego mysłu li Filozofowie, — więc siestrzan ten jest najpowszechniejszy i doznaje ogólnego niemal uznania. Dopóki rozum króluje na ziemi, dopóty siestrzan ten będzie mądrości jego tronem. I w rzeczy samej na nim, jako na swém twierdzeniu, polegają dwa inne siestrzany. — I my przyznajemy mu pierwszeństwo; wszelakoż uważać go niemożem za prawo umiejętności jedyne.

3) Umysł jest odwiecznym przeciwnikiem rozumu, a wyroki jego są równie ważne, jak rozumowe. On jest rodzicem Spekulacyi, i widzi we wszelkich przeciwieństwach wewnętrzną jedność. Sam jest ideą, znajduje więc wszędzie ideę, i przemienia wszystko w ideę. Co rozum rossiekał, rozdrobił i rozróżnił; wiąże on napowrot swą jedności wstęgą. Bóg dał nam nietylko rozum, ale i umysł; a niczego niedał nam bez celu i nadaremnie. Bez umysłu rozum dzieliłby a dzielił; — rozłączyłby nawet ludzi od sie-

bie; — społeczeństwo i umiejętność wtrąciłby w odmęt! Rewolucya francuska była jego dziełem. — Umysł zaś pokazując wszędzie wielką ideę jedności, spaja ludzi i nauki; odsłania, gdzie się obróci, harmonią wewnętrzną, która jest duszą wszechistnienia. On znajduje, jak naturalna, i śród prawdoświeci jedność swą bezwarunkową. Oto głos jego:

„Rozum jest, mówi umysł, zmysłowém przeświadczeniem, a sądząc o przedmiotach Spekulacyi, wdaje się w rzeczy nieswoje. On tak prawił nam o prawdoświeciach, jak o krowie, kozie i łani, jak gdyby pisał swą historyą naturalną. Atoli inaczéj zupełnie rzecz się ma s prawdoświeciami. To nie przedmioty zmysłowe, ale głębokie idee. Jedynie wewnętrzność, jedynie myśl, idea, umysłowość jest czémściś; zewnętrzność zaś jest li znikomym wewnętrzności téj, téj myśli, idei i umysłowości cieniem, nędznym jéj obrazkiem, słowem, jest niczém. Takie nic obrabia rozum od wieków, i biorąc je za coś, pokazuje się ślepakiem. Chcesz poznać rzeczy istotę; rosstań się z empiryczną zewnętrznością, a spojrzyj w spekulacyjną wewnętrzność! — Mamy wprawdzie trzy prawdoświeci, ale to jedna i tażsama myśl wieczna na różnych stopniach swego rozwikłania, czyli jedna i tażsama idea w trzech ostojach swego urzeczywistnienia. Stnienie jest ideą we swéj wsobistości, czyli w saméj sobie, w czystym żywiole myślenia. Istnienie jest tąż samą ideą we swéj dlasobistości, czyli we swéj drugości, we swym innobycie, t. j. tąższamą ideą, objawiającą swój pozór, swą zewnętrzność, stającą się znikomą widocznością, wstępującą w kraj zmysłowéj postaci, przeistaczającą się w tak zwane przyrodzenie. Istniostnienie wreszcie jest również tążsamą ideą w swéj przysobistości, t. j. ideą tryumfującą nad swą cudzością, stającą się duchem, przeświadczeniem całości, i wracającą w uściski swéj wsobistości czystéj, czyli przed stolec Boga. Jest to Loika, Filozofia natury i filozofia ducha w całokształtcie wiecznego myślenia, którém jest wszechistnienie. Już same nazwiska: stnienie, i-stnienie, oraz istnio-stnienie, dowodzą, że tu powtarza się tylko stnienie, stnienie a stnienie; że tu panuje

jedna i tażsama idea i li zewnętrznie przybiera coraz to inny przymiotek (adjectum), t. j. pewien objawu swojego odcień. — Idea jedną tylko być może, jak jeden umysł. Między Bogiem, światem i człowiekiem niema wewnętrznéj, t. j. istotnéj różnicy, bo to jedna i tażsama idea. Gdyby Bóg różnił się istotnie od świata i człowieczeństwa, wtedy istniałyby obok siebie, t. j. empirycznie, jak np. koń, krowa i koza w jednéj stajni, trzy różne idee, nienależące do siebie bynajmniéj, zaczém trzy różne istoty, słowem trzy Bogi, Jehowa, Allah i Demiurg. Jakże możnaby było naówczas pojąć tych trzech Bogów? Jeżeli są równie silni, byliby w wiecznym boju; jeżeli nie, — najsilniejszy zwyciężyłby dwu innych, zamordowałby ich i zapewnił tryumf dla jednéj wszechistnienia idei. Gdyby między Bogiem, a światem i człowieczeństwem niebyło wewnętrznéj, istotnéj jedni, jakże zdołałby Bóg być stwórcą i rządcą wszechistnienia? Jakże człowieczeństwo mogłoby przyjść do myśli o Bogu i znaleść Go we własnéj piersi? Wszakże bezwarunkowe przeciwieństwa niepłodzą się nawzajem, ale i owszém nienawidzą się jak wrogi śmiertelne. Krowa nierodzi wilka, ani mysz kota! Natura i człowieczeństwo niesą bytem od Boga odpadłym i z Jego łona wypchniętym. W nich żyje Bóg, jak i one w Bogu! Wszystko, co nas otacza jest właściwie naszém rodzeństwem ukochaném, bo jego wewnętrznością jest tażsama idea, która i naszę wewnętrzność stanowi. Czy to rozum pojmuje, czyli nie, mniejsza o to, ale jedność idei któréj myśl nasza wymaga, jest prawdą świętą. I dla tego trzy prawdoświeci są wewnętrzną, t. j. istotną, rzeczywistą jednią. — Rozum przywodzi przykład, że między Autorem, a księgą, którę napisał, wielka jest różnica. Niezawodnie; ale jaka? li zewnętrzna! Spojrzyj w istotę autora i jego dzieła, czyli w ich wewnętrzność, a znika Ci różnica, jak i wszelka inna zmysłowa mara! Czém jest Autor w swéj istocie? Tążsamą ideą, ale już wymówioną. Czyliż idea w autorze i idea w jego dziele niestanowi bezwarunkowéj jedni? Autor i księga, to rzeczy znikome; ale idea w nich leżąca jest istotą. Spalono Hussa, spalono także i pisma jego; ale Hussytyzm pozostał, wzrastał i w re-

formacyi odniósł zwycięstwo. Wszelka zewnętrzność jest li segiecikiem, co chwila innym, jednéj i tejże saméj wewnętrzności. Podobnyż zupełnie stosunek między Bogiem, a światem. Człowiek nakoniec, jest czytelnikiem księgi, którą Bóg napisał, czyli jest tążsamą ideą wieczną, która na łonie swego innobytu przychodzi do własnéj świadomości. Nie sąż to myśli jasne, czyste i prawdziwe, jak słońce? Mamy za sobą jedność idei, a z nią loiczną awożność i filozoficzną harmonią. Zostawiamy więc chętnie rozumowi różnice, a z niémi nieawożność, dysharmonią i odmęt! Jeżeli on zdoła pląsać, jak baranek z zagonu na zagon, niepytając się samego siebie o związek i pojęcie całokształtu wszechistnienia, zazdrościmy mu téj swobody. Szczęśliwy! My zaś przestaliśmy być dziećmi, i zaczęliśmy już, — Bogu dzięki za to, że się w naszéj piersi obudził, — myśleć!"

Umysł przyjmuje zatém śród prawdoświeci bezwarunkową jedność i robi ją badań swych posadą. Tym sposobem rodzi się na polu naukowém siestrzan drugi, którym jest umysłowa jednia przeciwieństw. Jest to siestrzan przeczący, ale równie ważny jak pierwszy, bo umysł jest tak od Boga uprzywilejowany, jak rozum. Umysł nawet, jako potęga czystego myślenia i oko rostworzone w świat idealny, jest wyższy od rozumu. Wszakże każdy duch więcéj wart, niż materya! Jeżeli w siestrzan pierwszy wierzy czerń ludzkości niezliczona, jeżeli wierzą w niego narody i massa człowieczeństwa; to siestrzan drugi stanowi przekonanie gwiazd naszego rodzaju, t. j. przekonanie Platonów, Arystotelesów, Leibniców i Heglów. Wielkie to i czcigodne przekonania! Gdyby drugie to przekonanie niebyło silniejsze od przekonania pierwszego, to niezawodnie mierzyć się z niém zdoła. Jeden Plato znaczy więcéj, a przynajmniéj tyle, co przesądna, ciemna i ślepowierna milionowa tłuszcza ludzi li rozumnych! Dopóki umysł i idea mieć będą znaczenie swe na ziemi, dopóty umysłowa jednia przeciwieństw występować będzie na umiejętnéj widowni. Jednia jest równie wieczna, jak róźnia!

4) Mysł, ten pierwiastek zmysłu i umysłu, godzi wszędzie empiryczność ze spekulacyą i staje się przez to ojcem wszechstronnéj filozofii. On widzi nie samę zewnętrzność, jak rozum, ani samę wewnętrzność, jak umysł, ale oboje razem, czyli organiczną, żywą całkowitość. Zewnętrzność sama i wewnętrzność sama są myślenia naszego oderwańcami; całkowitość zaś jest wszędzie rzeczywistością, zaczém istotną prawdą. Mysł tedy mówi: „Rozum ma słuszność, że stanowi śród prawdoświeci różnice, bo te są, biorąc rzecz zewnętrznie, istotne; umysł ma także słuszność, że widzi w prawdoświeciach jednę myśl, jednę ideę, bo ta jest, biorąc rzecz wewnętrznie, istotną. Obadwa przeto mają słuszność; wszelakoż słuszność ta jest w gruncie niesłusznością, albowiem pierwszy i drugi gnieździ się w jednostronności. Patrzcie na przedmiot ten razem z zewnętrznéj i wewnętrznéj strony, a poznacie go całkowicie, t. j. prawdziwie! Stnienie, istnienie i istniostnienie są rzeczami, zewnętrznie czyli empirycznie różnémi, wewnętrznie, czyli spekulacyjnie jednémi, a całkowicie, czyli filozoficznie różnojednémi." Tym sposobem rodzi się trzeci siestrzan, obadwa pierwsze w sobie chłonący, i robiący je li swémi czynnikami, oraz wykładnikami, t. j. mysłowa różnojednia przeciwieństw.

Jak objąć umiejętnie tę różnojednią? Obejmuje ją znany nam już s przeszłego paragrafu wzorzec A = A. Tu rozumowa różnia jest oczywista, bo inna rzecz podmiot, inna łącznik, a inna omówca. Bóg, świat i człowiek są przeto istotami zupełnie innémi. I tak się ma rzeczywiście pod względem empirycznym. Jest to potężne twierdzenie na łonie umiejętności, prawda kardynalna, albo raczéj pierwsze prawdy całkowitéj rosczłonie. Tylko istota nierozumna prawdy téj nieuzna. — Ale we wzorcu A = A, jest także umysłowa jednia rzeczą oczywistą, bo czyliż A = A nieznaczy tyle, co Bóg = Bóg? To téż jest spekulacyjną jednością idei. Czyliż A = A niejest dla matematyka tożsamością bezwarunkową (absoluta identitas), a dla loika tautologią? Bóg tedy, świat i człowiek, są istotami nieróżniącémi się od siebie wewnętrznie. Wszakże duszą świata, rdzeniem każdéj

rzeczy i jaźnią człowieczą jest pewna myśl wieczna, pewne, jak Bochwic mówi, objawienie boże; a idea ta, czy w Bogu, czy za Bogiem, nieprzestaje być jedną i tąż samą ideą. Bóg mówił, a słowa Jego stawały się rzeczywistościami i utworzyły naturę. Świat jest, jako idea uprzedmiotowana, wykładnikiem Boga i tłumaczem jego myśli. Wszystko to czysta prawda pod względem metafizycznym. Jest to potężne przeczenie na łonie umiejętności, prawda spekulacyjna, albo raczéj drugie rosczłonie w prawdzie całkowitéj. Tylko człowiek nieumysłowy, t. j. niemyślący głęboko i niemający wzroku dla ducha, czyli ten, co nierostworzył jeszcze swego „niecielesnego oka“ prawdy téj nieuznaje. — Jeżeli przeto A = A jest rozumową różnią i umysłową jednią od razu, więc jest doskonałym mysłowéj różnojedni wzorcem. Ta różnojednia rozwija dopiero wszechstronne znaczenie naszego A = A. Gdyby bowiem niebyła to różnia, pocóż tu trzy osobne znaki, trzy osobne prawdoświeci? Dośćby było położyć samo i jedno A. Gdyby znowu niebyła to jednia, czemu zamiast drugiego A niestoi B, C, D lub E? Różnojednia ta zatém jest potężném kojarzeniem twierdzenia i przeczenia na smugach umiejętności, prawdą całkowitą, organiczną, harmonijną i żywą w saméj sobie, prawdą filozoficzną, albo raczéj stopem dwu rosczłoń prawdy w trzeciém rosczłoniu, które stanowi posadę ich i istotę. Jak zmysł i umysł w mysle, lub ciało i dusza w jaźni, tak różnia i jednia zlewa się w różnojedni we swój punkt środkowy i we swe ognisko. Tylko człowiek niemysłowy, t. j. taki, którego Bóg nie stworzył na filozofa, i któremu filozofia będzie na wieki wieków tém, czém jest n. p. ludzka religia dla pająka lub kreta, prawdy téj nieuzna.

Chcesz więcéj przykładów mysłowéj różnojedni? Patrzaj w samego siebie! Czyliż niejesteś istniostnieniem? Cóż to znaczy? Oto jesteś stnieniem, bo masz je, jako jaźń, czyli jako pewną myśl bożą, sobistość twą stanowiącą, w sobie; jesteś istnieniem, boś związan ze światem, i istniostnieniem, bo w tobie ziemska i niebieska natura, a przecież ani Bóg, ani ziemia sama s ciebie, ale inna zupełnie istota. Tyś wszystkich trzech prawdoświeci stokiem w je–

dnéj kropelce. Niejestżeś więc sam różnojednią? — Jesteś jaźnią w niejaźni, zaczém jaźnią, niejaźnią, i niejaźniojaźnią. Niejestże to różnojednia? — Mówisz słówko Jestem, s którego wywodzi się stnienie, istnienie i istniostnienie, oraz jaźń, niejaźń i jaźń w niejaźni. Niejestże to różnojednia? — Jak ty różnisz się od świata i od Boga, a przecież przegląda się w tobie świat i Bóg; tak Bóg różni się od świata i człowieka, a przecież leży w Nim świat i człowiek. Bóg jeszcze doskonalszą jest różnojednią od ciebie, bo On, jako Stwórca, różni się bardziéj od stworzenia, niż ty, co jesteś także stworzeniem; a jako Ten, co otacza jaźń swą własném słowem, które stało się ciałem, stoi w większéj jedni ze światem, niż ty, który ubierasz jaźń swą w ogólną materyą i w ogólnego ducha, czyli w obcość. Nawet natura nieświadoma jest różnojednią, bo ona jest objawieniem myśli bożéj, oraz od pierwszego swego zarodku matką człowiekiem ciężarną.

5) Ponieważ różnice znajdować się mogą jedynie na polu względności, a jedność pokazuje się tam jedynie, gdzie zapatrujesz się na przedmioty bezwzględnie, t. j. gdzie masz li wewnętrzność, li ideę na oku, a wyrzekasz się wszelkiego na zewnętrzne stosunki względu; przeto rozumowa różnia zowie się właściwie względną różnią, a umysłowa jednia bezwzględną jednią. Ponieważ wreszcie mysł wiedzie do filozofii, więc różnojednia otrzymuje przydomek filozoficznéj. Mamy tedy trzy siestrzany:

a) Względna różnia, relativa differentia, die relative Differenz.

b) Bezwzględna jednia, absoluta indifferentia, die absolute Indifferenz.

c) Filozoficzna różnojednia, philosophica differentia in indifferentia, die philos. Indifferenz-Differenz.

Mądrość opierająca się na pierwszym siestrzanie, t. j. na względnéj różni, rozwiązuje się koniecznie naprzód w Ateizm, a późniéj w Supernaturalizm, a czasem i odwro-

tnie, bo rozum, niezdołając mackami swémi tak dotykać Boga, jak np. kwasoród lub wodoród, a tém samém oznaczyć niewątpliwie wszystkich Jego różnic od świata i człowieka, wyrzeka się w końcu tego pojęcia, jako umowego widma, któremu zbywa na wszelkiéj realności, albo téż znużon daremném poznania pierwiastku wszechrzeczy usiłowaniem i nieumiejąc sobie poradzić inaczéj, poddaje się cudownemu objawieniu. Wtedy jest on największym fanatykiem i ciska pioruny przeciw wszelkiéj filozofii. Jak stara lubieżnica staje się dewotką, tak stary Jakubin religijnym zagorzalcem. — Przeciwnie mądrość na drugim siestrzanie oparta, t. j. na bezwzględnéj jedni, płodzi Teizm, który, s powodu, iż we wszystkiém ugląda jednę i teżsamę wieczną ideę, zaczém Boga, przezwanym został Panteizmem. Teizm tego rodzaju rozwinął się najświetniéj w Spekulacyi Hegla. — Na trzecim siestrzanie, t. j. na filozoficznéj różnojedni, opiera się polska filozofia, którę niedawno w Chowannie narodowi ukochanemu podaliśmy, a teraz w Myślini z loicznego stanowiska przedstawiamy. — Patrząc na ludy europejskie, prawie ze środka samego Europy, w którym nas los postawił, uczyniliśmy spostrzeżenie, że szczep romański hołduje względnéj różni, a germański bezwzględnéj jedni. Cóż zostaje dla szczepu słowiańskiego? Filozoficzna różnojednia, która w Słowianinie poraz pierwszy przychodzi do swéj czystéj i jasnéj świadomości. Wielkie to pole, większe nierównie od dwu pierwszych, na których dotąd pracowano, albowiem chłonie je w sobie, nie tknął dotąd pług żaden; na niém odznaczyć się naród nasz może, jeżeli Bóg się nad nim ulituje, i dozwoli mu pokochać myśl wolną. Jak można być kiedykolwiek wolnym, nieoswobodziwszy nasamprzód swéj myśli? To conditio, sine qua non wszelkiéj wolności. Zostawmyż więc Włochom i Francuzom różnią, a Niemcom jednią; sami zaś uchwyćmy za różnojednią, i uczyńmy ją narodowéj filozofii siestrzanem! Daj Boże, aby te słowa nie odbiły się, jak od głazu!

Prawdoświeci są najpierwszémi prawdami, a różnice między niémi zachodzące są najpierwszémi różnicami. Co leży w źródle samém wylewa się późniéj we wszystkie wy-

pływające zeń wody. Prawa dla różnic pierwiastkowych są przeto prawami dla wszelkich różnic, a że różnice odsłaniają się zwykle w przeciwieństwach, dla wszelkich przeciwieństw. Siestrzany nasze stanowią zatém najkardynalniejsze posady umiejętności i będą magnesowym dla sprzeczności wszelkich kompasem. Na nich opierają się także tak zwane Zasady loiczne, jak to na miejscu swém zobaczymy. — Chcąc już tutaj pokazać, jak ważne są siestrzany nasze dla przeciwieństw wszelkiego rodzaju, dajemy kilka przykładów. Ciało i dusza są istotami sprzecznémi, które w człowieku żywym przychodzą do swéj różnojedni. Również sprzeczne s sobą materya i duch zlewają się w każdéj rzeczy w różnojednią. Bóg jest różnojednią, jaźń ludzka różnojednią, wszystko, co należy do rzeczywistości, każda muszka i trawka, każde ziarnko piasku jest różnojednią, i całość niemierzona wszechistnienia, któréj Bóg środkiem także różnojednią. — Biegun magnesu północny i południowy przychodzi w środku i w całości igły magnesowéj, mąż i żona we wspólném dziecięciu i rodzinie, a lud i rząd w sejmie i konstytucyi do swéj różnojedni. I któżby jeszcze różnojedni naszéj nierozumiał, lub o rzeczywistości jéj mógł wątpić?

Aż do czasów filozofii naszéj nie miano wyraźnego pojęcia różnojedni. Okoliczność ta wtrącała najsławniejszych nawet filozoficznych jeniuszów w ostateczności, bo jedni z nich chwytali za względną różnią, inni zaś za bezwzględną jednią. Stąd ciągłe rozdarcie umiejętności we dwa połcie, dwie szkoły nieprzyjaźne sobie, dwa na śmierć lub życie walczące s sobą stronnictwa, jak n. p. Eleaci i Jończycy, Epikureizm i Stoicyzm; Realiści i Nominaliści w Scholastyce, Materyaliści i Spirytualiści, Fataliści i Libertyniści, Monadyści i przyjaciele złożoności materyi, rzecz w sobie i transcendentalna appercepcya w Kancie, dziś Supernaturalizm i Panteizm. Jeżeli nasza różnojednia będzie tak szczęśliwa, że przylgnie do mysłu polskiego, s którego się urodziła, i spłodzi kilka wielkich filozoficznych całokształtów, do których my podajemy li kamień węgielny, natenczas ustanie na roskosznych umiejętności błoniach ta wojna kokosza; empirya spekulacyi, a teologia filozofii poda dłoń przyjaźną, i Minerwa sstąpi na

brzegi Wisły! Wynosimy tu przeto raz jeszcze różnojednią. Jéj prawidlcem jest:

Względna Różnia = Bezwzględna Jednia.

Jeden s polskich krytyków filozofii naszéj, pórównywając ją ciągle s Chrześciaństwem, albo raczéj z nauką katolickiego kościoła gminnie pojętą, i utrzymując, — zapewne dla tego, że tylko w Katolicyzmie swéj głowy ugląda prawdę i chrześciańską miłość, — iż my wiedziemy naród polski do błędów pogaństwa i niemamy w sobie ani iskierki miłości, — powstaje także przeciw temu, że u nas tylko względnie różni się świat od Boga, czyli przeciw naszéj różnojedni. Zabawiła nas prawdziwie ta, z innych stron bardzo łaskawa i dobroduszna ramota; litowaliśmy się wszelakoż szczerze, iż są jeszcze między Rodakami tacy, co niewiedzą, prawdziwie jak średniowieczne mnichy, iż w filozoficznym Edenie niema różnicy między Chrześciaństwem a pogaństwem, czyli, iż prawda, którę wyrzekł np. poganin Sokrates lub Plato, jest równie świętą prawdą, jak ta, która wyszła z ust Chrystusa, iż tylko fałsz jest rzeczą przeklętą i pogańską! A więc nawet prawda potrzebuje dla Polaka — poświęcającego niby wszystko za wolność, — przywilejów, potrzebuje patentu szlachectwa, albo zgoła kanonizacyi papieskiéj! O nie, prawda, wymówiona nawet od Judasza i dwu łotrów, nie przestaje być prawdą. Zna ją równie światły Żyd lub Machometanin, jak nasz krytyk, a może i lepiéj. Ale mniejsza o to! Przystępujemy do głównéj rzeczy. Krytyk ów, będąc wybornym obrazem, niegdyś może bezbożnego, a dziś kającego się przed cudownością rozumu, niepojmuje należycie, ani naszej filozofii, ani Chrześciaństwa. W oczach naszych Chrześciaństwo jest prawdą wszechstronną, tak dalece, że świat dziś jeszcze spostrzega w niém rzecz niejednę, świeżo od filozofii odkrytą, której, jak naturalna, dawniéj w niém niewidział. Toż samo się rozumie i o naszéj różnojedni. Jeżeli Chrześciaństwo jest nauką żywego Boga i ma w sobie prawdę wszechstronną, to niemoże polegać na saméj rozumowéj różni przeciwieństw, będącéj oczywistą jednostronnością, i robiącéj wszelką naukę

bezduszną, nieidealną, nędzną lepianką; ale musi polegać także na umysłowéj jedni, i na mysłowéj różnojedni. Temu, kto kocha Chrześciaństwo i myśli, rzecz to jasna a priori. I tak się téż ma rzeczywiście. Czémże jest np. chrześciańska Trójca w Bogu? Niejestże to różnojednia, a nadto zupełnie taka, jaką w niniejszym paragrafie zmalowaliśmy? Stnienie w Bogu, jako pierwiastek twórczy istnienia, oraz istniostnienia, jest Ojcem; istnienie w Bogu (nie w świecie), jako powód wolny stworzenie świata radzący, jest Synem; a istniostnienie w Bogu, należące równie do Ojca i Syna, jako święty powód do stworzenia natury s przeświadczeniem, czyli człowieczeństwa, jest Duchem. Powie tu może ów krytyk, robiący Anzelma s Kenterbury, Erygenę, Tomasza z Akwinu i innych Scholastyków, co chodzili jak dzieci na pasku kościelnym, wielkimi i prawdziwie chrześciańskimi (!!!) filozofami: „Ale Scholastyka i Lamennais inne dają Trójcy w Bogu wyobrażenie. Chrześciańską trójcą jest: moc, mądrość i miłość w Bogu leżąca.“ Dobrze, odpowiadamy, niezważając na tę niedorzeczność, że cnoty, przymioty i przyrody, czyli tak zwane attrybuta boże, nie są i być niemogą osobami, t. j. istoty rosczłoniami w Bogu. Niejestże stnienie w Bogu, tworzące wszechmocnie istnienie i istniostnienie mocą? Niejestże znowu istnienie w Bogu mądrością, która naturę wywołała i w niéj objawiła się tak prześlicznie? Niejestże wreszcie istniostnienie w Bogu miłością, która tchnęła w stworzenie ostatnie świadomością i zrobiła je Boga obrazem? A więc nasze stnienie, istnienie i istniostnienie w Bogu, czyli Trójca Chrześciańska, w któréj trzy osoby są zupełnie sobie równe i stanowią jednego Boga, niejest różnojednią! — Czyliż Chrystus, który był Bogiem, stworzeniem i człowiekiem w jednéj osobie, nie stanowi różnojedni? Jan Apostół mówi: „Na początku było słowo, a słowo było u Boga, a Bogiem było słowo, itd. itd., a słowo stało się ciałem.“ Niejestże tu oczywista nauka naszéj różnojedni? Wiele miejsc moglibyśmy jeszcze z Pisma przytoczyć, lecz dajemy pokój, boby to krytykowi owemu wydawać się mogło,

iż filozofia nasza, za jego radą idąc, szuka nie w sobie, ale za sobą umiejętnego sprawdzianu! — Wiemy, iż to niejednego razi, że Stwórca ma być ze Stworzeniem bezwzględną jednią, a tylko względną różnią. Zdaje się, że bezwzględny więcéj tu znaczy, niż względny. O nie! Różnica względna, jest to tyle, co realna, substancyalna, prawdziwa. Jednia śród téj różnicy jest li bezwzględna, t. j. li dla związku i jedności idei konieczna, li w myśli leżąca. Bezwzględna różnia jest największém Absurdum, jakie tylko wyrzec podobna! — Ustęp ten zrobiliśmy li dla takich czytelników, co nieumieją sami o każdym przedmiocie sądzić, czy s Chrześciaństwem zgodny lub nie, chcąc ich głowę i serce zarazem uspokoić. My przekonani jesteśmy, że filozofia nasza widząc w Bogu jaźń pierwotną, wieczną i w sobie jedyną, oraz różnojednią, rozjaśnia Chrześciaństwo i zasługuje się względem niego; — inaczéj źle, bardzo źle by z niém stało!

6) Podaliśmy już prawdoświeci, tudzież Siestrzany, czyli najgłówniejsze posady Myślini naszéj. Prawda całkowita odsłoniętą tu została, i w jakiéj pełni! W naszych trzech prawdoświeciach leży heglowska loika, filozofia natury, i filozofia ducha, czyli cała spekulacya, ale od jednostronności samego idealizmu i od panteizmu oswobodzona, tudzież jako rzeczywistość niewątpliwa występująca, leży nawet Trójca Chrześciańska, która świat stworzyła. Czy można w dzisiejszym czasie wszechstronniejszego, pełniejszego i rzeczywistszego początku loiki wymagać? Ale prawdę naszę odsłoniliśmy tylko w ogóle. Teraz poznać ją należy w szczegółach i pojedyńczościach, czyli zająć się dalszą, drobiazgliwszą jéj rozbierzą. — Prawdoświeci naszych nikt a nikt zaprzeczyć niezdoła, bo są całościami, w których kojarzy się przeczenie z twierdzeniem, czyli jawnémi i ogólnie, oraz od wieków uznanémi rzeczywistościami. Ktoby je chciał przeczyć, przeczyłby własne swe Jestem, czyli własne swe przeświadczenie, na którém spoczywają, czego bez zwaryowania uczynić niepodobna. Również pewne są siestrzany, bo nad niémi czuwa rozum, umysł i mysł ludzkości, bo są wreszcie s pra-

wdoświeci koniecznym wypadkiem. Ale inaczéj rzecz się mieć będzie w dalszym ciągu naszéj rozbierzy. Chciawszy bowiem poznać prawdę w szczegółach i pojedyńczościach, trzeba roskładać rozumu brzytwą prawdoświeci nasze, t. j. niszczyć ich całość świętą i rzeczywistość. Stąd urodzą się same loiczne oderwania, przedstawiające prawdę we wszystkich jéj kształtach. Że zaś oderwania innémi oderwaniami zaprzeczyć się dają, więc tu będzie dialektyka, w któréj powstaje Skeptycyzm, przeczący wszystko, nawet samego Boga. Prawdobłamy i prawdniki, które wnet bliżéj poznamy, są oderwaniami, i razem wzięte przedstawiają prawdę żywą w pięknym Organizmie, ale osobno uważane, są jednostronnościami znoszącémi się nawzajem. Będzie to także wiec filozoficzny, pokazujący nam przecież prawdę, iż tak rzekę, w anatomicznym kościoskładzie. Jest to kalledoskop, który jedne i teżsame pojęcia, za każdém poruszeniem przedmiotu, coraz to w innym widzieć nam da różnowzorze. Po pierwszém więc przedstawieniu prawdy następuje teraz drugie; po całości, szczegóły i pojedyńcze rosczłonki.

§. 15.

Byt, jako prawdobłam pierwszy, oraz jego prawdniki i umiejętniki.

1) Prawdobłamy, a po łacinie: limbi vel sinus veritatis, item veritatis categoriae, są kształtami prawdy. Są to, że tak rzekę, kraje, poły, lub fałdy pojedyńcze, rościągające się przez całkowitą prawdę. Nazwa polska jest tu wyrazistsza od łacińskiéj. Każdy kształt bowiem, o którym mowa, choć należy do większéj całości, jest sam w sobie całością, tak zupełnie, jak błam futra.

Jak znaleść prawdobłam pierwszy? Potrzeba spojrzeć znowu w nasz wstępień. — Jestem. Cóż to znaczy? Jestem bytem, czyli jest byt. Byt przeto jest pierwszym

prawdobłamem. Że w słówku Jestem leży byt, jest to rzecz tak oczywista, że objaśnienie dalsze byłoby zbyteczne. Skoro to prawda, więc i to prawdą być musi, że byt jest prawdobłamem. Ponieważ ze słówka jestem występuje stnienie, istnienie i istniostnienie, i ponieważ słówko to oznacza byt; zaczém stnienie, istnienie i istniostnienie jest bytem. Byt rościąga się tedy przez wszystkie trzy prawdoświeci i stanowi w nich jednę wielką fałdę, jednę postać. Słusznie przeto zowie się prawdobłamem. — Że zaś stnienie, istnienie i istniostnienie, czyli kraj prawdoświeci, ogarnia w sobie całkowitą prawdę, t. j. wszystko; bytem więc jest wszystko.

Prawda jest bytem. O ile oznaczenie to prawdy jest bespośrednie, naturalne i pierwiastkowe, dowodzą tego dwie najpierwsze na ziemi filozoficzne Szkoły, opierające się na bycie, t. j. szkoła Eleatów i Jończyków; dowodzi także ostateczna filozoficzna szkoła, czyli Hegel, który bytem rzecz swą rospoczyna. Byt, po łacinie Esse, a po niemiecku das Sein, jest téż rzeczywiście prawdą pierwiastkową. Czemu nasza filozofia nie wychodzi z bytu, ale ze stnienia? Bo stnienie jest rzeczywistością i całością, byt zaś metafizyczném oderwaniem i rzeczywistości jedném rosczłonieniem. My pokazujemy wszędzie naprzód żywą całość; póżniéj dopiero należące do niéj części.

Coś być musi koniecznie, już dla tego, że wymawiam słówko: Jestem. Jeżeli o bycie wszelkim innym mam wątpliwość, to przynajmniéj o tém niewątpię, że sam jestem bytem. Ja sam jestem prawdą, a prawda, która jest, jest bytem. Że zaś to, co jest, pokazuje się wnet i po najpierwszém poszukiwaniu stnieniem, istnieniem i istniostnieniem, więc Bóg, świat i człowiek jest bytem. Gdyby Bóg, ten pierwiastek i twórca wszelkiego bytu, niebył bytem; niebyłoby żadnego bytu, i ja niebyłbym, niemówiłbym o sobie: jestem. Naówczas natura, duch i świat cały, który mię otacza, ludzkość, życie, historya, umiejętność, wszystko byłoby niczém, byłoby kłamstwem. Ale któżby mi o tém kłamstwie mógł donieść? Może szatan, ten ojciec wszelkiego kłamstwa? Wtedy on byłby, już dla

tego, że mnie zapewnia o ogólném nicestwie, i sam przez to robi od niego wyjątek, bytem. Ja, jako ten, co daję się mu zapewniać, byłbym bytem drugim. Nielepiéjże, przy takiéj konieczności bytu za mną mieć do czynienia z Bogiem, niż s szatanem? Jest to konieczność, bo byt mój zawarowany, musi na bezwarunkowym bycie spoczywać. Niepodobna jest być samemu i bytu niemyśleć. Myśl ludzka może się od wszystkiego oderwać, tylko nie od bytu. Jeżeli wszystko jest niczém; przynajmniéj ona jest bytem. Słowem byt jest, a więc jest prawdą. Stąd wynika, że prawda jest bytem.

Prawda najwyższa, którą jest Bóg, jest najwyższym bytem. Jest nim, ponieważ stanowi źródło święte dla wszelkiego innego bytu. Że zaś prawda najwyższa jest bytem, więc bytem jest również wszelka prawda, nawet najniższa. Gdyby prawda w ogóle niebyła bytem; czém byłoby powszechne istnienie, na którego łonie jestem, czém byłbym ja sam? Jakimściś bytu pozorem, czczym dymem! Ale już pozór ten i ten czczy dym byłby bytem, bo jest. — Na tém miejscu szczególniéj wydawać się może czytelnikowi naszemu, że w dziwném znaczeniu używamy wyrazu prawda. „Prawda, powie kto, jest bytem, jakby była np. koniem, drzewem, lub inną rzeczą! Któż tak kiedykolwiek mówił i pisał? Że jestem, może być prawdą, ale ja sam niejestem prawdą, tylko istotą. Prawda znaczy loiczne przekonanie się o czém. Że 2 a 2 są cztery, jest prawdą, ale 2 a 2, nie są prawdami. To liczby!“ — W błędzie jesteś, luby czytelniku, mimo tego, że opierasz się na ogólnym mówienia zwyczaju, bo mięszasz prawdziwość, którą oznaczać się ma wszelkie poznanie, s prawdą. Prawda jest istotą, jest bytem. Od wieków ma to znaczenie w filozofii. Tu jeden dowód. Anzelm s Kanterbury mówi: *„Veritas est Deus. Si ipsa veritas habuit principium, vel habebit finem, erat et erit veritas. Nempe antequam ipsa veritas inciperet, verum tunc erat, quia non erat veritas, et postquam finierit veritas, tunc iterum verum erit, quia amplius non est veritas. Veritas igitur erat, antequam erat veritas, et rursus veritas*

erit, postquam finem habebit veritas. Veritas igitur nunquam finiet, sed est, est atque est infinite." — Tu objaśniliśmy nietylko znaczenie prawdy, ale i rzecz niniejszą, t. j. że byt i prawda są pojęciami nierozdzielnémi, że byt i prawda, to jedno.

Prawda jest bytem, bo znajdujesz byt rozbierając prawdy znaczenie. Gdyby prawda niebyła bytem, byłaby niebytem. Ale naówczas prawda byłaby nieprawdą, co jest loiczną sprzecznością. Prawda i byt należą przeto koniecznie do siebie i są wzajemnémi omówcami. Prawda jest bytem, a byt jest prawdą. Wszystko, co jest, jest prawdą, i wszystko, co jest prawdą, jest. Tylko prawda jest, a krom prawdy niema niczego; tylko prawda jest bytem; tylko byt jest prawdą. — Cóż wynika ze wszystkich tych rozmyślań. Oto że byt jest najpierwszym, najbespośredniejszym prawdobłamem.

2) Czém jest byt? Jest prawdą, zaczém stnieniem, istnieniem, i istniostnieniem, Bogiem, światem i człowiekiem, krótko mówiąc, wszystkiém. Jest Stwórcą i stworzeniem; nasiennikiem wszechrzeczy i objawu zieloną dąbrową; widzialnym Panteonem przyrodzenia i niewidzialną Synagogą ducha; wesołą Pagodą płynącego życia i polami Elizejskiémi stojącego trwania; jest, że tak powiem, wiecznym, wielkim, powszechnym kościołem świętego Piotra w Rzymie wszechistnienia, albo raczéj Chrześciaństwem na łonie wszechświata, kojarzącém w sobie niezliczone prawdy, pojmującém Boga wszechstronnie i rozlegle. Byt jest wszystkością niezmierzoną, jednością wieczną, i całością wszechobecną, a to in potentia et in actu, in aeterno et in sempiterno; jest wszystkiém, co stanowi przedmiot naszego zmysłu; wszystkiém, co tylko pomyśleć można; wszystkiém, do czego mysł ludzki dochodzi; a to w najrozliczniejszych realności, idealności i rzeczywistości barwach; jest zewnętrznością i wewnętrznością, treścią i formą, oraz ich zasadniczém ogniskiem, czyli istotą; jest ogólnością, szczególnością i pojedyńczością każdą, czyli powszechnością bezwarunkową; możebności, rzeczywistości i konieczności krajem; dziedziną marzeń, — bo i te mają wie-

czną posadę, tudzież tém, co myśl rozumna zdobywa. On jest wszędzie i zawsze. — Czém jest byt w ogóle, tém jest byt każdy, nawet najdrobniejszy, będący wiernym ogólnego bytu wyrazem. Wszelka rzecz jest bytem; wszelkie pojęcie bytem. W uściskach bytu znikają między przedmiotami różnice, i Menedemos z Eretryi miał słuszność, ucząc, że w całém stworzeniu nieznajdziesz dwu istot, różniących się od siebie rzeczywiście. Wieczność i czasowość, niezmierzona wielkość i niezmierzona małość, kula wszechistnienia i proszek, Hentopan i atom; nietylko prawda, ale i fałsz; nietylko Dobre ale i Złe; nawet błąd i przesąd; nawet niebyt jest bytem. To, co jeszcze niejest na świecie, ale raz na nim będzie; co niejest na świecie, ale raz na nim było; zgoła Chiron, Sfinx, Fenix i Utopia jest pewnym bytem. Słowem, bytem jest wszystko a wszystko. Byt możesz objaśniać przez długie wieki, a niewypowiesz zupełnie czém on jest. Każdy wyraz w słowniku Boga, mającym na wszelkiéj ziemi inne wydanie, albo raczéj kilka tysięcy wydań, jest nową bytu nazwą i nowém jego znaczeniem. Jest to słowo, w którém znajdują się wszystkie słowa. — Rzekliśmy, iż prawdobłamy są oderwaniami. Poznaliśmy prawdobłam pierwszy. Czyliż można znaleść większe, straszliwsze oderwanie od bytu? Jeden ze Scholastyków mówi: „*Esse est tam magna abstractio, ut mens dirumpatur, quae eam cogitat et omnino concipere vult.*“

3) Wiedząc, że byt jest wszystkiém, a wszystkiém, nieznasz go jeszcze należycie, bo go ujrzałeś dopiero w ogóle. Jeżeli pragniesz bliższą z nim zabrać znajomość; spojrzyj w byty szczególne, czyli zrób w ogólnym bycie pewne rozróżnienia. Rozum robi te rozróżnienia. Tym sposobem powstają najpierwsze w prawdobłamie naszym Prawdniki. Prawdniki, a po łacinie veriverbia, sive categoriae ontologicae, są kształtami prawdobłamów, zaczém jeszcze drobniejszémi fałdkami prawdoświeci. Możnaby je nazwać Prawdobłamkami. Wszelakoż zatrzymujemy tu nazwę prawdników, bo te odpowiadają wiedznikom i poznajnikom, które będą późniéj rozważania naszego celem.

Rozum tedy, widzący tylko jednoprzydrugość, odróżnia w bycie trzy kształty bycia, czyli trzy prawdniki następne:

a) byt cielesny, esse materiale,

b) byt niecielesny, esse immateriale,

c) byt zasadniczy, esse fundamentale.

Poświęcamy każdemu s tych bytów kilka wyrazów.

Byt cielesny jest najpierwszém odsłonięciem się ogólnego bytu. W nim objawia byt ogólny swą zewnętrzność i staje się przedmiotem naszych zmysłów. On jest prawdą niezawodną, bo wiemy o nim bespośrednio, biorąc rzecz jaką w rękę i mówiąc: Sentio, ergo res est, atque res sum. Rozum byt ten obrabia. Jest to rozległy kraj doświadczenia. Jednoprzydrugość i rościągłość są tu charakterem. Całość tego bytu zowie się naturą. Jest to byt szkoły Jońskiéj, Sokratesa, Epikura, Bakona, Lokiego; byt święty dla rolnika, kupca, rzemieślnika, dla mas ludzkości: słowem byt empiryczny, materyalny.

Byt niecielesny jest drugiém odsłonięciem się ogólnego bytu. Byt ogólny objawia w nim swą wewnętrzność, i staje się przedmiotem umysłu, który to przedmiot rozum już dla tego od swego przedmiotu odróżniać musi, że go, jako marę niedotykalną, odpycha. Byt ten jest także prawdą niezawodną, bo wiemy o nim bespośrednio, mówiąc: Cogito, ergo mens sum, atque mens est. Jest to rozległy kraj Spekulacyi. Jednopodrugość i następstwo, oznaczające wszelkie myślenie, jest tu charakterem. Całość tego bytu zowie się Duchem. Oto byt Eleatów, Platona, Leibnica, Fichtego, Hegla, wszystkich Spirytualistów i całéj filozofii niemieckiéj; słowem byt metafizyczny.

Byt zasadniczy jest trzeciém odsłonięciem się ogólnego bytu. Byt ogólny objawia tu wieczne swe jądro, i staje się mysłu przedmiotem, który rozum rozróżnia także od przedmiotu swego. Byt ten jest równąż prawdą, jak dwa byty poprzedzające, bo wiemy o nim bespośrednio mówiąc: jestem, czyli mówiąc słówko, którego głębokie znaczenie już poznaliśmy. Jest to rozległy kraj filozofii isto–

tnéj. Jednowdrugość i środkowość jest tu charakterem. Całość tego bytu jest całostką, która zowie się Jaźnią. Takim bytem jest Bóg i człowiek, Bóg jako jaźń wszechistnienia, a człowiek jako jaźń małego, ujednostkowionego na obraz i podobieństwo Boga, świecika, obadwa jako środkowe ogniska wszechrzeczy. Takim bytem jest właściwie, — ponieważ tu znajdujemy się na polach rozumu, czyli na łonie czasowości, — słowo boże, stanowiące rdzeń wszelkiéj stworzonéj istoty. — Bytu tego szukał już Anaxagoras, wyprowadzając na widownią umiejętności swój Panspermion, w którym jednoczył Homeomerye i Nusa, czyli byt cielesny z niecielesnym; szukał Spinoza we swéj materyalno–spiritualnéj rozłodze; Szelling we swym realno–idealnym Absolucie; a Hegel we swéj podmiot–przedmiotowéj idei; ale ciągle nadaremnie, bo brali całość w miejscu całostki, i kulę pochodnią w miejscu wiecznego jéj środka. Dopiero naszéj filozofii udało się byt zasadniczy należycie uchwycić. Byt ten ratuje indywidualność Boga i człowieka, która dotąd rospływała się w ogóle.

Byt w ogóle, zrobiony filozofii pierwiastkiem i posadą, rodzi Ontologizm, czyli wszelkiego rodzaju Dogmatyzm. Byty szczególne wiodą do szczególnych ontologicznych, czyli do dogmatycznych umiejętnych całokształtów. Mamy tu oznaczyć pierwsze takie całokształty, bo to do loiki należy. Czemu? Wszakże loika ma wykazać wszystkie źródła myślenia, oraz odsłonić każdego z nich, wziętego osobno, jednostronność.

Stnienie jest bytem w ogóle, zaczém także cielesnym, niecielesnym i zasadniczym, lubo w samém sobie jedynie, i w różnicy od podobnych bytów we stworzeniu. Również trójprawdnikowe jest istnienie i istnostnienie. Zaczém powstaje tu dziewięć kształtów bytu. Każdy s tych bytów, zrobiony osobnego umiejętnego całokształtu pierwiastkiem, zowie się umiejętnikiem, a po łacinie theorema. Wskazujemy te umiejętniki.

Byt cielesny w stnieniu, istnieniu i istnostnieniu rodzi teistyczny, kosmiczny i antropologiczny materyalizm, czyli trzy umiejętniki materyalistyczne. Byt niecielesny w stnieniu, istnieniu i istnostnieniu rodzi teistyczny, kosmiczny i antropologiczny spiritualizm, czyli trzy umiejętniki spirytualne. Byt zasadniczy wreszcie w stnieniu, w istnieniu (np. jako słowo Boże, jako idea, będąca zasadą objawu) i w istniostnienu, rodzi teistyczny, kosmiczny i antropologiczny Deizm, czylitrzy deistyczne umiejętniki. Zaczém razem jest tu dziewięć ontologicznych umiejętników, s których wychodząc budujemy nasze filozoficzne całokształty. Są to nie wszystkie już filozoficzne, a nawet nie wszystkie ontologiczne pierwiastki, ale dopiero ich początek. Dalszy ciąg ich będzie na swém miejscu.

4) Umysł uważa trzy powyższe byty za jeden byt w rzeczy istocie, za jednę i tężsamę ideę. Wedle niego empiryczna jednoprzydrugość niezdolna jest stanowić prawdziwego Idei podziału. Idea niejest martwa, zaczém stać, leżeć jak trup, którym jest jednoprzydrugość w naturze, niemoże. Jéj ruch objawia się w jednopodrugości. Jednopodrugość przeto jest podstawą różnic w bycie, których rozum szuka i wymaga. Stósownie do téj myśli występują kształty idei na widownią. Bierzemy tu Spekulacyą Hegla jako przykład. Prawda jest, wedle niego, czystą ideą, czyli myślą jeszcze nieobjawioną, wsobistością, logiką; prawda jest daléj nieczystą ideą, myślą objawioną, dlasobistością, naturą; prawda jest wreszcie ideą tryumfującą nad stanem swéj nieczystości, myślą objawioną w swéj apoteozie, przysobistością, duchem. I czémże być mogą te trzy rosczłonia spekulacyi Heglowskiéj; te trzy metafizyczne rosstępy? Skoro tu mysł uczynisz sędzią, otrzymujesz wyrok następny: Jest to przedświat, świat i pozaświat! Umysł sięga tedy stokroć głębiéj od rozumu. Rozum stanowi różnice w saméj obecności, i przychodzi do bytu cielesnego, niecielesnego i zasadniczego; umysł zaś, stapiając te trzy byty w jeden byt idealny, i uznając obecności znikomość, zapuszcza się w przeszłość i przyszłość bezdenną. Przyszłość staje się tu obecno-

ści pierwiastkiem, a przeszłość celem i dokonaniem. S tego stanowiska rodzą się trzy nowe bytu rodzaje, czyli trzy dalsze prawdniki:

d) byt przedświatowy, esse antemundanum,

e) byt światowy, esse mundanum,

f) byt pozaświatowy, esse postmundanum.

Trzy te nowe prawdniki oznaczamy bliżéj.

Byt przedświatowy polega na rzeczywistości, którę Bóg stworzył już oddawna, któréj przecież objawić się jeszcze niedozwolił. Jest to byt w przyszłości, mający swém przeznaczeniem, stać się raz teraźniejszością. Byt to równie jest pewny, jak teraźniejszość, albowiem teraźniejszość jest jego objawem, zaczém jego tylko, że tak rzekę, zewnętrzną łupiną, w któréj to, co niegdyś przyszłością było, jest jądrem, rdzeniem, czyli istotą; albowiem przed Bogiem, albo raczej na błoniach bezwzględności, na łonie wieczności i w uściskach idei, niema najmniejszéj różnicy między teraźniejszością, przyszłością i przeszłością; albowiem wreszcie czas jest li skończenności wyrazem, na obszarach zaś nieskończoności panuje jedna i tażsama obecność. To jedynie może okazać się in actu, co było in potentia. W kim np. nieleży możność stania się wielkim filozofem lub poetą, ten niebędzie nim nigdy. To, co jest in potentia, jest istotą tego, co jest in actu; możność jest istotą rzeczywistości. Byt przedświatowy jest czystym, czyli prawdziwym bytem, podstawą świętą wszelkiego bytu. — O bycie tym był przekonany Plato, mówiący o pierwowzorach boskich w niebie, którémi były wszystkie rzeczy przed zjawieniem się swém na ziemi; którémi byliśmy sami przed urodzeniem; zapewniający nas, że tyle jedynie możemy być doskonałymi i mądrymi, ile przypominamy sobie żywo pierwiastkowy nasz stan idealny. — O bycie tym prawi nam wiele Zendawesta, nauczając nas, że Ormuzd stworzył nasamprzód świat Ferwersów, t. j. świat czystych myśli, będących dla naszego świata wzorcami, wstępujących w materyją, jako dusze w swe ciało. — Także w Mozaizmie gra wielką rolę byt przedświatowy.

Przyszłość tu ubóstwiona. Jehowa obiecuje naprzód ziemię mlekiem i miodem płynącą, oraz rozmnożenie się szczepu Abrahama w nieskończoną liczbę; później Messyasza. Poeci patrzą w kraje nadziei i są Prorokami. Lud wybrany przeznaczon jest ciągle do czegoś, co ma raz nastąpić. Przyszłość jest w jego oczach istotnym bytem, do którego teraźniejszość jest li przygotowaniem. Ten jego mysł wielki dla przyszłości jest powodem, że przeszłości niepojmuje i w nieśmiertelność duszy niewierzy. — Tu należą monady Leibnica, mające być raz duszami, i śród błąkania się we wszechświecie szukające monad swych zewnętrznych, s którémi się wedle raz oznaczonéj naprzód harmonii, połączyć pragną. Tu wreszcie mieści się Loika Heglowska, dająca nam czysto-ontologiczne wszechistnienia pierwiastki. — Byt przedświatowy gra i za obrębami filozofii wielką rolę. On staje się świętym moralności prawidłcem, i występuje jako potęga, zwana: tak być powinno! Pod tém hasłem walczy człowiek uczciwy całe swe życie z nieprzyjaznym losem, nieupada, ale i owszem staje się w końcu zwycięzcą, otrzymuje sławę! Byt przedświatowy objawia się nietylko jako etyczny, ale także jako religijny, polityczny i estetyczny ideał. Za nim gonią młode zapaleńcy, szukający reform i rewolucyi; za niego dał się sam Chrystus przybić do krzyża. I w rzeczy saméj, przyszłość wstępuje w teraźniejszość, jako dusza w swe ciało, i nadaje nowe jéj życie. I maż być byt przedświatowy, dla którego ofiarują najwięksi ludzie nie sam majątek, ale i gardło, czczą marą, jak to nieuk i pasibrzuch utrzymuje? O nie, kto uczuł iskrę niebiańską w sobie, i zdolny jest przyjęcia wielkiéj jakiéj idei, niewątpi o jego rzeczywistości bynajmniéj! Polacy mają dla niego oko rostwarte; szkoda tylko, że troszka za nadto!

Byt światowy jest rzeczywistością, w któréj żyjemy, objawem bytu przedświatowego, ideą czystą w swym innobycie, krajem cieknącéj minutami i sekundami godziny. Nieoznaczamy bytu tego bliżéj, bo on jest nawet dla dzieci rzeczą oczywistą. — Empedokles bytu tego nauczał, wołając i pisząc, co następuje: „Żaden z Bogów świata niestworzył. Świat jest kulą wielką, od wieków zawsze tąż samą, obra–

cającą się codziennie w kółko. Niepodobieństwem jest, ażeby z niczego coś powstać mogło, ani też, ażeby byt stać się mógł raz niczém. Tylko byt, którym jesteśmy i w którym żyjemy, jest prawdą. — Tu należą Epikurejczykowie Rzymu starego, i dzisiejsi Eudemoniści, których zasadą: *Edite, bibite, post mortem nulla voluptas, et pro rebus futuris certant insani!* Byt światowy jest bożyszczem dyplomatów, polityków, ludzi wszelkiego rodzaju li dla chleba i brzucha pracować muszących, lub też goniących za mamoną. Jest to szkoła życia, któréj naukową treścią: „Każdy stan Ojczyzny jest mi przyjemny, bo przynosi mi nowe widoki; każdy monarcha jest mi świetną gwiazdą, bo w jego ręku władza. Co panuje na ziemi, to godne kochania. Pieniądz, zaszczyt, głośne imię, to działania mego tajne sprężyny.“ — W najnowszych czasach znalazł byt światowy umiejętne swe przedstawienie w Heglowskiéj filozofii natury. Tu przecież nieznajduje się on w swéj apoteozie, jak w powyższych przykładach, ale apoteoza jest jego przeznaczeniem.

Byt pozaświatowy nareszcie jest urzeczywistnieniem zupełném wszelkiego objawu idei; stopem bytu przedświatowego ze światowym, oraz ich gloryą. Jest to święta i pełna tajemnicy kraina życia wiecznego; trzecie wielkie królestwo boże, w którém mieszkają Święci; dzielnica wyrobionych własną siłą i do kresu swego doszłych duchów. Również o bycie tym daléj rozwodzić się niebędziem, bo zna go cała ludzkość dawna i dzisiejsza, wierząca w nieśmiertelność. Jeżeli byt przedświatowy jest przyszłością, a światowy teraźniejszością, to pozaświatowy przeszłością w apoteozie. Czém jest dla zapaleńców ideał, a dla ludzi prozaicznych użycie; tém jest dla czcicieli niniejszego bytu uświęcony reał. — Tu należą wysłańcy niebios, oraz ich nauka będąca religii podstawą; słowem rozległe obszary świętéj i nieświętéj historyczności. Na tém polu pracuje Szelling Berliński; na niém wsławili się Pabst, Günter i inni. Hasłem tu jest zdanie: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia.* Jak byt przedświatowy, zawróciwszy młodą zapaloną głowę, wiedzie do szalonych czynów, i jak

byt światowy robi niejednego z ludzi bydlakiem; tak byt pozaświatowy, skoro się w nim roskochasz wyłącznie, popchnie Cię na najobrzydliwszą stronę zwrotu. Będziesz wnet fanatycznym wyznawcą ultramontanizmu, hildebrantyzmu, jezuityzmu i wszystkich innych średniowieczności upiorów; porwiesz nawet za pióro, i pisać zaczniesz, jak Justyn Kerner o strachach i przeszkodach nocnych. — Jedna jeszcze uwaga: W chrześciańśtwie przedstawiają się prawdniki, o których mowa, jako nadzieja, miłość i wiara. Trzy te byty są święte i godne najwyższéj poszany. Złe tu jedynie przebranie pewnéj miary i poświęcenie się jednostronne któremu z nich bez rozumu! — Byt pozaświatowy znalazł w czasach ostatnich w hegloskiéj filozofii ducha najświetniejsze swe zwierciadło.

Umysł niezważa w prawdzie na byt cielesny, niecielesny, oraz zasadniczy, i topi je w jednéj idei, którę obrabia; ale rozum nieustępuje mu s pola bitwy, a mysł oddać powinien obu sprawiedliwość. S tego powodu każdy z naszych trzech prawdników nowych, obejmuje w sobie trzy prawdniki dawniejsze, i jest rozumową trójcą, która przechodzi stacye umysłowe. Byt przedświatowy jest cielesnym, niecielesnym i zasadniczym, gdyż jest w gruncie tąższamą rzeczywistością, co teraźniejszość; byt światowy jest tą trójcą, bo rozum nasz ją uznaje, a byt pozaświatowy, jako realizacya światowego, nieprzestaje być tém, czém jest światowy. Zaczém pokazuje się tu dziewięć rodzajów bytu. — Ale niedość. Byt przedświatowy jest w stnieniu, w istnieniu i w istniostnieniu. Również rzecz się ma z bytem światowym i pozaświatowym. Stąd wynika liczba 9.3, czyli 27 rodzajów bytu. Każdy z tych bytów staje się umiejętnikiem. — Dotykamy tu z lekka gałęzi tego nowego ontologicznego jaworu.

a) Byt przedświatowy w **stnieniu**, jako cielesny, niecielesny i zasadniczy, rodzi materyalny, spirytualny i deistyczny Teofuturyzm; w **istnieniu**, jako ciel., nieciel. i zasad., rodzi mat., spir. i deist. Kosmofuturyzm; w **istniostnieniu**, jako ciel., nieciel. i zasad. rodzi mater., spir. i deist.

Antropofuturyzm. Mamy tedy trzy ontologiczne pierwiastki dla Teo–, trzy dla Kosmo– i trzy dla Antropofuturyzmu; razem 9 umiejętników.

b) Podobnież jak wyżéj byt światowy w stnieniu daje trzy pierwiastki do Teo–, w istnieniu trzy do Kosmo–, a w istniostnieniu trzy do Antropoprezentyzmu, czyli 9 umiejętników. Do tego dodawszy powyższe 9; mamy ich razem 18.

c) Byt pozaświatowy wreszcie, idąc przez trzy prawdoświeci i za każdym razem przez trzy pierwsze prawdniki, daje 9 rodzajów Preterytyzmu, t. j. trojaki Teo–, trojaki Kosmo– i trojaki Antropopreterytyzm; zaczém 9 umiejętników. Do tych dodawszy powyższe 18; jest ich razem 27.

Że zaś przy rozumowém, czyli przy pierwszém rozróżnieniu bytów, t. j. w pierwszéj prawdnikowéj trójce (No. 3), odsłoniło się 9, teraz zaś 27 umiejętników; zaczém jest ich 36 na tém miejscu.

5) Mysł, to oko szukające Boga, tak daléj rzecz naszę prowadzi. Rozum, mówi on, przychodząc do trzech pierwszych prawdników, t. j. do bytu cielesnego, niecielesnego i zasadniczego, rozróżnia jedynie teraźniejszą obecność; umysł zaś, wystawiając trzy drugie prawdniki, t. j. byt przedświatowy, światowy i pozaświatowy, rozróżnia jedynie przyszłą, teraźniejszą i przeszłą obecność, obadwa przeto znajdują się na smugach czasowości i wznieść się nad nią nieumieją. I tak się rzecz ma istotnie. Czemu spekulacya Hegla, tak głęboka, spaniała i pełna, niezaspakaja ludzkości? Czemu przeciw niéj podnosi się codzień silniejszy głos potępienia? Oto jej czysta idea, rozwinięta w loice, dająca święte pierwowzory dla wszechistnienia, czyli okazująca myśli i pojęcia tych przedmiotów, które objawiają się późniéj w naturze, nie jest Bogiem, ale przedświatem; nie jest Stwórcą samym, ale stworzeniem in potentia; nie jest wiecznością, ale czasowością; nie jest Bożą sobistością i jaźnią, ale najwięcéj loicznym jéj pomysłem do stworzenia świata. W Spekulacyi téj niema prawdziwego Boga! Tu przedświat, czyli najpierwsze dzieło

boże, wzięte zostało za samego Boga! Ludzkość czuła błąd ten głęboko, chociaż oznaczyć go filozoficznie nie umiała. — Mysł filozoficzny nie zdoła zaspokoić się na samėj czasowości błoniach i dla tego szuka wiecznego dla nich podścieliska. On spostrzega, że jednoprzydrugość rozumowych i jednopodrugość umysłowych prawdników, stanowią dwie ostateczności, t. j. twierdzenie i przeczenie, że tu kojarzenie przeto koniecznie jest potrzebne. Kojarzenie to rodzi jednowdrugość. Tym sposobem powstaje trzecia prawdnikowa trójca:

g) byt boski, esse divinum,
h) byt nieboski, esse non divinum,
i) byt niebosko-boski, esse non divinum et divinum simul.

Te trzy nowe prawdniki potrzeba nam nieco bliżéj oznaczyć.

Byt boski ściąga się li do Boga, t. j. do twórczéj i jednostkowéj istoty, odróżnionéj jak najściśléj od świata i człowieczeństwa, czyli od stworzenia. Byt ten nie należy mięszać z bytem zasadniczym, który już znamy. Byt zasadniczy jest spostrzeżeniem rozumu, a byt boski spostrzeżeniem mysłu. Byt zasadniczy jest rdzeniem bytu cielesnego i niecielesnego w teraźniejszéj obecności, zaczém myślą bożą w rzeczy, lub jaźnią w człowieku. Byt boski zaś jest nietylko bytem, kojarzącym w sobie cielesność i niecielesność w ich rdzeniu, nietylko bytem stanowiącym korzeń przedświatowéj, światowéj i pozaświatowéj obecności, czyli nietylko myślą bożą w całkowitéj pełni objawioną, ale Bogiem samym. Tu filozofia nasza staje się transcendentalną, lub popolsku przestępną, t. j. przestępującą granice czasowości i wkraczającą w wieczność. — Bytu boskiego, o którym mowa, dotyka Kabała, uważając Boga za środkowe światło wszechistnienia, które otacza się dziesięciu Sefirotami, świat stanowiącymi; dotyka także Plotyn, któremu Bóg jest środkiem wszystkiego, różniącym się od wszystkiego. Atoli w tych naukach panuje jeszcze Emanacya. Byt boski dotycze się jedynie jaźni bożéj, którę w przeszłym paragrafie

obejrzeliśmy bliżéj. Jak oznaczenie Boga jaźnią wieczną i jedyną, tak byt boski, będacy jednym z oznaczenia tego omówców, jest dopiero filozofii naszéj charakterem.

Byt nieboski jest wszystkiém, co Bóg stworzył, wyjąwszy dzieło Jego ostatnie, czyli człowieka. Jest to całe stworzenie, któremu na świadomości zbywa. Byt nieboski różni się od światowego, ponieważ nie jest jedynie światowym, ale także przed- i pozaświatowym. Wszakże przedświat i pozaświat są również boskiém stworzeniem, jak świat.

Byt niebosko-boski jest bytem boskim na łonie bytu nieboskiego, czyli tchnieniem Bożém w stworzeniu; słowem jest człowieczeństwem. W bycie tym byt boski znajduje sam siebie. Tu więc kończy się jego twórcza działalność.

Byt boski odpowiada stnieniu, niejest przecież stnieniem. Stnienie jest żywą i pełną rzeczywistością, a byt boski loicznym oderwańcem, jednym stnienia przymiotnikiem. Podobnyż stosunek zachodzi między bytem nieboskim, a istnieniem, tudzież między bytem niebosko-boskim a istniostnieniem. — Byt boski przedstawia przecież w prawdobłamie naszym stnienie, nieboski istnienie, a nieboskoboski istniostnienie. Tu prawdniki przechodzą tedy w prawdoświeci, czyli koniec wylewa się w początek; tu zaokrągla się całokształtu koło. Dalszych więc rodzajów bytu niema i być niemoże.

Każde z ostatnich trzech rosczłoń bytu zamyka w sobie wszystkie poprzednicze prawdniki. I tak byt boski jest przedświatowym, światowym i pozaświatowym, a w każdéj s tych trzech ostoi cielesnym, niecielesnym i zasadniczym, zaczém dziewięciorakim bytem. Podobnież się ma z bytem nieboskim i nieboskoboskim. Stąd rodzi się 27 kształtów bytu. Wszystkie te kształty są nakoniec w stnieniu, w istnieniu i w istniostnieniu, czyli w trzech prawdoświeciach. Potrzeba więc 27 rozmnożyć przez 3; co daje 81 kształtów bytu i nowych pierwiastków do Dogmatyzmu. Podajemy tu czytelnikowi te umiejętniki.

a) Byt boski, *α*) jako przedświatowy, który, jak już wiadomo, jest trojaki, a w téj trojakości znowu trojaki, czyli dziewięcioraki, rodzi Teizm materyalno-spirytualno- i deistyczno teofuturyczny, daléj materyalno- spir. i deist. kosmofuturyczny, wreszcie mat. spir. i deist. antropofuturyczny, razem 9. umiejętników; β) jako światowy s tychże powodów co wyżéj, rodzi trzy teizmy teoprezentyczne, trzy kosmo- i trzy antropoprezentyczne, zaczém 9., a s powyższémi 18. umiejętników; γ) jako pozaświatowy nakoniec rodzi Teizm trójteo- trójkosmo- i trójantropopreteryczny, czyli 9, a z owémi 18, razem 27 umiejętników.

b) Byt nieboski rodzi Kosmizm, który tak zupełnie rozwija się, jak powyżéj Teizm, i daje nam drugie 27, z otrzymanémi zaś teizmowémi razem 54. umiejętników.

c) Byt nieboskoboski rodzi Antropizm, który rozwinięty wskazanym sposobem, daje trzecie 27 umiejętników. Dodawszy do nich otrzymane 54, masz ich razem 81.

Przy drugiéj prawdnikowéj trójce (Nr. 4.) pokazało się razem 36, a przy trzeciéj 81; ogółem przeto otrzymujemy 117. umiejętników. Wszystkie te umiejętniki zamieniły się lub zamieniają w filozoficzno-dogmatyczne całokształty, s których każdy, właśnie dla tego, że ma byt pewien swym pierwiastkiem, jest Ontologią. — Że zaś byt, jako nierzeczywistość sama, ale loiczne oderwanie, jako twierdzenie, wiedzie koniecznie do nicestwa, czyli do przeczenia, więc pokazuje się już tutaj rozległe pole dla Skeptycyzmu. Wszystkie te umiejętniki, chociażby były nietylko filozofii, ale i religii podstawą, są jednostronne, bo opierają się nie na prawdzie saméj, lecz na rozlicznych postaciach jednego prawdobłamu, t. j. na tym lub owym bycie.

6) Teraz kilka uwag ogólnych. — Wszystkie te byty, tak w prawdnikach jak w umiejętnikach, są względnie różne, bezwzględnie jedne, czyli stanowią filozoficzną różnojednią. Nauka nasza o bycie, jest przeto wybornym i rozległym dla trzech siestrzanów przykładem. Podobnież się ma i z innémi prawdobłamami, które wnet poznamy. — Hegel rostwiera bytem nietylko loikę, ale i całą swą spe-

kulacyą. On uczy: „Czysty byt jest początkiem, bo jest równie czystą myślą, jak nieoznaczoną i prostą bezpośredniością, a pierwszy początek nie może być czémściś z pośrednictwa wynikającém i daléj oznaczoném. Wszelkie wątpliwości i upomnienia, dotyczące się rospoczynania umiejętności oderwanym i czczym bytem, rozbijają się o prostą wiadomość tego, co znaczy się umiejętny początek. Byt można oznaczyć jako Jaźń = Jaźń; można powiedzieć o nim, że jest bezwzględną jednią, czyli tożsamością i t. p. Będąc w potrzebie wyjścia, albo od bezpośredniéj pewności samego siebie, albo téż od orzeczenia, czyli od widzenia bezwzględnéj prawdy, można uważać te i podobne formy za pierwsze. Lecz skoro w każdéj z tych form ukrywa się pewne pośrednictwo, więc nie są prawdziwie pierwszémi. Pośrednictwo jest już bowiem przejściem s czegoś pierwszego w coś drugiego, występowaniem z inności. Jeżeli Jaźń = Jaźń, lub téż także czyste umysłowe widzenie prawdy ma być rzeczywiście najpierwszym początkiem, to nie może być w swéj bespośredniości istnéj czém innėm, prócz bytem; jak i odwrotnie, byt czysty, nie już jako oderwany, ale pośrednictwo w sobie zawierający, nie jest czém innėm, prócz czystém myśleniem lub widzeniem. Jeżeli byt zrobisz omówcą Absolutu, wynika stąd pierwsze jego orzeczenie, t. j. Absolut jest bytem. Orzeczenie to jest wprost początkowe, najoderwańsze i najchudsze. Jest to orzeczenie Eleatów, zawierające w sobie znaną prawdę, że Bóg jest wszelkiéj realności objęciem. Tu potrzeba oderwać myśl od ograniczenia, piętnującego każdą zwykłą realność, a pojąć Boga jako realność we wszelkiéj realności, jako najrealniejszość. Ponieważ zaś realność jest już pewną reflexyą, więc bezpośredniéj odbija się pomysł, o który nam idzie, w tém, co Jakobi rzekł o Bogu Spinozy, t. j., że On jest pierwiastkiem bytu we wszechistnieniu." — Tak biedził się Hegel nad początkiem filozofii i przyszedł wreszcie do suchego, chudego bytu, do największego loicznego oderwańca! Gdyby byt jego był przynajmniéj do tego podobny, który my przedstawiliśmy, gdyby był bytem cielesnym, niecielesnym, zasadniczym i t. d. przez

wszystkie prawdniki; to byłby bytem wszechstronnym, miałby treść i barwę. Ale nie! Heglowski byt jest li ideą, zaczém li bytem niecielesnym, a więc największą w świecie jednostronnością. On jest prócz tego bytem ogólnym, przeto największém w świecie oderwaniem. Początek filozofii heglowskiéj jest nierzeczywistością, do rzeczywistości prawdziwéj nigdy więc przyjść w niéj niemożna było. O jakże inaczéj jest u nas! My zaczynamy nie czczym bytem, nie jałowym loicznym oderwańcem, ale stnieniem, istnieniem i istniostnieniem t. j. prawdoświeciami, s których każda jest całkowitą i bogatą w sobie rzeczywistością. I my mówimy o bycie, ale kiedy? Kiedy pierwiastkowe rzeczywistości bliżéj poznać pragniemy, i s tego powodu, biorąc je pod rozbierz loiczną, przychodzimy do najpierwszego w nich oderwania. — Jakkolwiek zbłądził Hegel, że wziął, nie stnienie, ale byt za prawdę najpierwszą; trzeba mu oddać sprawiedliwość, iż nie przestał na samém ludzkiém przeświadczeniu, na Jaźń = Jaźń, czyli na naszém słówku Jestem, ale szedł daléj i szukał prawdy bezwarunkowéj; iż był już prawdy téj bardzo blisko, gdyż byt jest najpierwszym, po prawdoświeciach natychmiast występującym prawdobłamem. Że loika jego wychodzi od bytu, jest to względem dawniejszéj loiki postęp olbrzymi. Wyznać musimy otwarcie, że bez heglowskiéj loiki Myślini nasza możeby tak zacząć nie mogła, jak zaczęła. — Na tém miejscu pokazuje się nam, biorąc rzecz ściśle, nie prawda sama, jak u Hegla, ale troista prawdoświeć bytem. Jest to najpierwsze prawdoświeci oznaczenie, najpierwsza ich postać. Ale byt, jako nie rzeczywistość, lecz rzeczywistości jedno oderwanie, łatwo zwalić się daje przeciwném oderwaniem. Twierdzenie wiedzie do przeczenia, a Dogmatyzm nasz przechodzi w Skeptycyzm. Stąd konieczność nowego prawdobłamu.

§. 16.

Nicestwo, jako prawdobłam drugi.

1) Dotąd znajdowała się nasza rozbierz prawdy w objęciach saméj twierdzenności. Bóg, czyli stnienie jest twierdzicielem, świat czyli istnienie twierdziciela tego twierdzeniem, człowiek, czyli istniostnienie, twierdzicielem w owém twierdzeniu, czyli twierdznikiem, byt nareszcie jest zbiorem tych wszystkich twierdzeń w jedno twierdzenie powszechne, czyli w jedno wielkie loiczne oderwanie. Twierdzenie wiedzie koniecznie do przezczenia, bo na tém jedynie polega dalszy postęp. Boga, uważanego jako stnienie, zaprzeczyć niepodobna, bo On jest taką samą, jak jaźn moja, rzeczywistością, nie zaś czczém oderwaniem; bo stnienie jest wszechistnienia, a nawet mojego Jestem, t. j. mojéj świadomości, mojéj myśli świętą podstawą. Bóg więc niema przeczenia. Równie niema przeczenia świat i człowiek, skoro ich uważasz jako istnienie i istniostnienie, t. j. nie jako czcze oderwania, ale jako oczywiste rzeczywistości. J cóż na łonie prawdy może być przeczenia przedmiotem? Nie prawda sama, ale pierwszy jéj prawdobłam; nie Bóg, świat i człowiek, ale pierwszy ich spólny omówca, t. j. byt; żadna rzeczywistość, ale twierdzące ich przedstawienie w loiczném oderwaniu. — Przeczeniem bytu jest nicestwo. Nicestwo zatém jest drugim prawdobłamem. Że zaś wszystko a wszystko jest bytem; więc na téj loicznéj ostoi wszystko stać się musi niczém! Jest to powiat Nihilizmu, który równe ma prawa i równie jest stary, jak Ontologizm. Tu rodzi się Skeptycyzm, zajmujący wszędzie i zawsze miejsce Dogmatyzmu. — Znaleźliśmy nicestwo, jako prawdobłam drugi, postępując daléj w przedmiot nasz loicznie. Lecz prawdobłam ten ma głębsze korzenie. Nicość leży także w słówku Jestem. Wszakże urodziłem się i umrzeć muszę; żyję chwil kilka, jak jątka; noszę w mych kościach pierwiastek śmierci. I to ma być rzeczywistym bytem? Czém jest byt taki, którego rdzeń

i szpik jest niczém? Słówko jestem znaczy tyle, co jestem marą znikomą, czyli nicestwem!

2) Prawda jest tedy w drugim swym błamie, zaczém na wyższym stopniu swego rozwicia, niż w poprzedzającym paragrafie, nicestwem. „Czy podobna? Właśnie dowiodłeś, że ona jest bytem; maż więc teraz znowu być niczém? Niejestże to jawna loiczna sprzeczność? „Tak odzywa się tu niejeden czytelnik. Wszelakoż prawda jest niczém, a to już s tego powodu, że jest bytem. Czy przypominasz sobie siestrzan drugi? (§. 14. 3.) Byt i nicestwo stanowią, jak i wszelkie inne przeciwieństwa, bezwzględną jednią.“ Słuchajcie, słuchajcie! — woła czytelnik. To jeszcze większa niedorzeczność od loicznéj sprzeczności, boć to oczywiste niepodobieństwo. Czy godzi się, aby loika, będąca tarczą Pallady przeciw sprzecznościom, tak krzyżowała się sama s sobą? A więc ta ochmistrzyni ludzkiego myślenia przedstawia nam szalone mózgu wyskoki! Dobrze, pragniemy słuchać daléj, lecz prosim o dowody!“

Byt, który występuje jako pojęcie zupełnie nieoznaczone, i którego istnienie s tego powodu już starożytny Skeptyk Timon s Flios podał w wątpliwość, niejest rzeczywistością, ale czczym myśli naszéj oderwańcem. Niejest on ani słońcem, ani planetą; ani światłem, ani ciepłem; ani kruszcem, ani rośliną; ani zwierzem jakiém, ani człowiekiem; ani Bogiem ani światem, i tak daléj przez wszystkie rzeczy i pojęcia, niejest ani tém, ani owém, żadnym a żadnym przedmiotem. Jest więc czemścić bez treści i formy, bez mięsa, krwi i postaci. Byt znajduje się wprawdzie w każdéj będącéj istocie; przecież niedaje się ani nawet, jak jaki gaz chemiczny, w retortę uchwycić, ani téż innym sposobem przed okiém naszém odsłonić. Widoczność, odznaczająca wszelką realność, niejest jego przymiotem. Nawet jako myśl czysta, jako pojęcie, jest on czémściś nieoznaczoném, jest wyrazem, który niema ani omówcy, ani odpowiedniego sobie w rzeczywistym świecie przedmiotu. Co jest wszędzie, niejest nigdzie; co ma być wszystkiém, jest w gruncie swém niczém.

Nasza religia czcigodna uczy, że Bóg stworzył świat z niczego. Nicestwo jest przeto jądrem i rdzeniem, czyli istotą wszelkiego bytu. Byt jest zatém objawem nicestwa, czyli nicestwem. Ma słuszność Oken, utrzymując, że Absolut jest zerem, a świat absolutu tego urzeczywistnieniem. Byt jest tedy, jak już nieraz rzekliśmy, nawet wedle religii, czczém oderwaniem, ludzkiéj głowy mrzonką, istném umidłem.

Pytamy się, kto byt widział, słyszał, wąchał, smakował lub dotykał? Widzimy, słyszymy, wąchamy, smakujemy i dotykamy zawsze coś oznaczonego, to lub owo, rzecz pewną, nie zaś nieoznaczone myśli naszéj oderwanie. Byt niejest zatém przedmiotem naszych zmysłów; niejest przedmiotem doświadczenia i rozumu. Pytamy znowu, kto myślił kiedy byt wyraźnie, t. j. z oznaczonością zupełną, taką, jakiej loika wymaga? Nikt tego niezdoła, gdyż byt jest pojęciem nieoznaczoném i niemającém swych omówców, zaczém niepodobném do rzeczywistego myślenia. Niejest on przeto także umysłu i spekulacyi przedmiotem. Powie kto, iż byt jest ideą. Dobrze, ale czém jest idea bez wszelkiéj rzeczywistości, jeżeli nie marzeniem? Byt niejest wreszcie przedmiotem mysłu, bo tym jest tylko Bóg, lub bóstwo, tylko jaźń; a byt znaczy zupełnie co innego. Już dla tego, że niejest ani zmysłu ani umysłu przedmiotem, przedmiotem mysłu być niemoże. — Skoro byt niejest żadnéj władzy naszego poznania przedmiotem, więc jest bękartem obłąkanéj myśli, upiorem loicznym, niczém.

Tak zwany ojciec wszystkich Sofistów, sławny niegdyś Gorgiasz z Leoncyum, znał doskonale nicość bytu, i uczył, nie dla saméj igraszki s pojęciami, ale z rzetelnego przekonania, co następuje: „Ja nieznam bytu, bo go niema wcale. O bycie ani nawet mówić niemożna. Wszystko jest niczém. Gdyby się byt i znajdował, niebyłby przedmiotem naszego poznania; a gdyby i dozwolił się poznawać, niedałoby się to poznanie żadnym językiem wyrazić i byłoby rzeczą niewypowiedzianą.“ Spomniany Sofista stał na tronie Skeptyki, czyli w drugim naszym prawdobłamie, miał przeto zupełną słuszność. Naukę swą popiera on dzielné-

mi dowodami, których tu przytaczać, przez wzgląd na obszerność rzeczy, niepodobna.

Tożsamość bytu i nicestwa daje się pojąć następnym jeszcze sposobem. Jeżeli byt jest wszystkiém, wszystkiém a wszystkiém, czyli bezwarunkowością istnienia; to nicestwa niema, i myśleć niepodobna. Ale byt, jako proste twierdzenie, wiedzie do przeczenia. Nicestwo jest tedy rzeczą konieczną. Dość zwątpić o bycie, a ujrzymy natychmiast nicość przed sobą. Tak myślił stary testament, odzywając się: Vanitas vanitatis, et omnia vanitas! Nicestwo jest równie potrzebne jak byt; znajduje je loika, znajduje i każdy Skeptyk. Ale dwu bezwarunkowości być niemoże, a to równie, jak dwu Bogów; jedna wypiera drugą i wypierać musi. Jeżeli przeto jest byt, ta bezwarunkowość, będąca wszystkiém, to niema nicestwa; a jeżeli jest nicestwo, niema bytu. Przypuśćmy, że jest byt. Czémże on jest bez przeczenia swego, bez nicestwa? Niejest żadną istotą żyjącą, bo wszystko, co żyje, przedstawia walkę przeciwieństw; niejest ani Bogiem, ani światem, ani żadną rzeczą, bo to rzeczywistości; niejest prawdą, bo ta przechodzić musi przez czyściec swego przeczenia. Byt tedy bez swego polarnego przeciwieństwa, czyli bez nicestwa jest trupią jakąś obecnością, rozłogą bez przyczynowości, ciałem bez duszy, materyą bez myśli; krótko mówiąc, niepodobieństwem, czyli niczém. Lecz niedość natém. S tego, co właśnie rzekliśmy, wynika, że aby byt był bytem, koniecznie potrzebne jest nicestwo. I czémże nicestwo to być może? Byt jest bezwarunkowością, czyli wszystkiém; nicestwo przeto, chcąc być godném bytu przeciwieństwem, i ważyć z nim równie na drugiéj istnienia szali, musi być także bezwarunkowością, wszystkiém. Ale to jest oczywistém niepodobieństwem. Byt i nicestwo są zatém jedną i tążsamą bezwarunkowością; są zarówno wszystkiém, czyli stanowią bezwzględną jednią. I to rzecz zupełnie naturalna, bo jeżeli wszystko jest bytem, a nicestwo koniecznie potrzebne, to nicestwo nie może być czém inném, tylko także bytem. Tożsamo rozumie się i odwrotnie. Prawda więc jest równie nicestwem, jak bytem.

Stylpo z Megary i średniowieczni Nominaliści oświadczyli, popierając rzecz swą silnémi dowodami, że wszystkie pojęcia ogólne, czyli tak zwane conceptus generis, są czczémi nazwami, którym nieodpowiada żadna rzeczywistość, że to mera nomina. I tak jest istotnie. Jém n. p. albo jabłka, albo gruszki, albo śliwki, wiśnie i brzoskwinie, ale niejem owocu, bo owoc, to czcza nazwa. Podobnież zastrzeliłeś albo wróbla, albo kuropatwę, albo jastrzębia, cietrzewia, żołnę i t. p., ale nie zastrzeliłeś ptaka, bo ptak jest jedynie w twéj głowie! — Byt jest najogólniejszém ze wszystkich pojęć ogólnych, zaczém merissimum nomen, nihil, das baare Nichts.

Powie kto może: „Nicestwo jest tylko jako przeczenie bytu, a więc tylko w loice, nie w rzeczywistości. W rzeczywistości jest nicestwo, jak naturalna, nicestwem, czyli niczém." — O nie, bracie! odpowiadamy. Nicestwo jest zupełnie tak istotne, jak byt jest istotny. Sam mówisz, że Bóg stworzył świat z niczego. Nicestwo było zatém przed stworzeniem świata. Jest tedy równie stare, jak Bóg. Przed stworzeniem świata był z jednéj strony Bóg, t. j. byt, a z drugiéj nicość, s któréj świat miał powstać. Nawet i tutaj stała nicość obok bytu. Nicestwo jest przeto, równie jak byt, w prawdy istocie. — Nicestwo jest zgoła w Bogu, jeżeli, o czém nikt niewątpi, byt jest Boga własnością. Czemu? Byt jest samą obecnością. Czémże więc nicestwo być może? Jest tém, co w obecności téj powstaje i znika, czyli myśleniem. Jeżeli Bóg myśli, to pojęcia Jego są pewném następstwem, płyną jedne po drugich, powstają i znikają. Wszakże i teraz na ziemi jądrem jest wszystkich rzeczy pewna myśl boża, a przecież cóż tu nieprzemija? Jest to nicestwo w Bogu. — Nic być musi koniecznie, równie jak byt. Z jakiego powodu? Bo jego przeznaczeniem, stać się duszą stworzonego bytu. Bez nicestwa byłaby znikomość, a więc byłoby stworzenie świata niepodobieństwem!

Rzeczy naszéj, jak się spodziewamy, dowiedliśmy należycie, i śmiejemy się tu do rospuku ze zdrowego ludzkiego rozumu, który, tego wszystkiego pojąć niemogąc,

stoi w osłupieniu i sądzi, że pragniemy wywieśdź go w pole; śmiejemy się także ze sławnéj loicznéj zasady sprzeczności, pokazująéj już przez to swą niedostateczność, że s całą loiczną awożnością swywolnie żartować z niéj można.

3) Byt i nicestwo są nietylko w Ogóle, ale i w Szczegółach bezwzględną jednią. „Hola, mataczu! woła tu czytelnik. W Ogóle, który niema pewnéj i oznaczonéj treści, mogą być tak wszystkie rzeczy tożsamością, jak np. w czasie ciemnéj nocy zimowéj wszystkie krowy czarne; ale szczegóły mają ciało i barwę, a więc pewne przywileje. Niegodzi się przeto podciągać ich pod jednę z Ogółem kategoryą.“ — Wszelakoż utrzymujemy śmiało, co rzekliśmy. Zła to bowiem i pozorna byłaby bezwzględna jednia, któraby nierościągała się przez wszystkie muszkuły i nerwy, choćby jak najdrobniejsze, swego przedmiotu. Czyliż słówko Jestem, t. j. moja świadomość, będąca nietylko szczegółem, ale jednostkowością, zaczém największą pojedynczością, niejest także nicestwem? Byt tedy jest nicestwem przez wszystkie swe prawdniki. — Tu pokazuje się, że prawdobłam drugi ma teżsame prawdniki, co prawdobłam pierwszy. I łatwa to do pojęcia, bo to jedynie przeczyć, czyli w przeczeniu sadowić można, co znajduje się w twierdzeniu. — Teraz do rzeczy naszéj, czyli w szczegóły!

4) Zaczynamy, jak naturalna, od pierwszéj prawdnikowéj trójki, bo i w Skeptyce gra rozum najpierwszą rolę.

Nicestwo cielesne, które z bytem cielesnym stanowi bezwzględną jednią, zaczém go znosi i pożera, jest pierwszym rodzajem szczegółowego nicestwa. Czém téż jest materya, ten byt cielesny; materya sama w sobie, t. j. materya bez ducha, czysta, bezwarunkowa, trupia materya? Istnież ona rzeczywiście? Czy może być przedmiotem doświadczenia? Prosimy całą ludzkość najuprzejmiéj, niechaj nam choć raz taką materyą pokaże? Wszakżeż nie jest ona ani nawet lekkim i niedotykalnym chemicznym gazem! Wszelka rzecz zmysłowa, którę widzimy, ma pewne siły, a przynajmniéj nieprzenikliwość, ścisłość i ciężkość, siła zaś, choćby i nieorgani-

czna, jest już duchem. Niema więc rzeczy bez ducha, niema rzeczy ściśle materyalnéj! Wszelka ciałowość ma duszę. Gdzież jest rzeczywista, albo raczéj istna materya? Wszędzie, a przeto nigdzie! Czém jest ona? Wszystkiém, a przeto niczém! Byt cielesny jest tedy czczym oderwańcem, dalekim od wszelkiéj rzeczywistości, czyli jest cielesném nicestwem, niczém. Ogólne to nic jest zdrojem każdéj pojedyńczéj ciałowości. Czémże więc jest pojedyńcze ciało? Tém, co i mać jego, t. j. niczém. Nicestwo cielesne, tak oczywiste, było już w starożytności powodem, że jenialny Anaxymander, odstępując od Szkoły Jońskiéj, byt cielesny uznającéj, przyjmuje za pierwiastek swéj filozofii Apiron (ἄπειρον), t. j. coś nieoznaczonego zupełnie, coś nakształt zera; że Empedokles zaprowadził Chaos, a Anaxagoras wystąpił s Panspermionem. Już starzy Skeptycy uznali byt cielesny za zupełne nicestwo. W naszych czasach wsławił się pod tym względem Hume, rozwalający Materyalizm Bakona i Lokiego. — Idealiści wszelkiego rodzaju, Hegelianie i cała spekulacya niemiecka, widząca w materyi li zmysłowe złudzenie, zgadzają się tu z nami niezawodnie. Jest to wielkie przekonanie i godne szacunku.

Nicêstwo niecielesne, które utożsamia s sobą, zaczém niszczy i zabija byt niecielesny, jest drugiém szczegółowém nicestwem. I czémże jest duch prawdziwy, będący bytem niecielesnym, t. j. duch bez materyi, duch czysty, bezwarunkowy, trupi? Znajdujeż się on rzeczywiście w istnieniu? Czy może być przedmiotem umysłu? Umysł myśli, oznaczając swój przedmiot; jestże podobna oznaczyć bezwarunkowego ducha? Duch jest nieoznaczoném rosstopieniem się wszelkiego myślenia w jakiś przywidziany ocean; jest ciemną ideą, potworném spekulacyi dziecięciem. Jak niema czystéj materyi, tak niema czystego ducha. Gdzież duch taki? Wszędzie, a więc nigdzie! Czém on? Wszystkiém, a więc niczém! Byt niecielesny jest tedy czczym oderwańcem, niemającym prawa do rzeczywistości, jest niecielesném nicestwem, czyli niczém. — To drugie nic jest świętą zgłoską Om w religii Buddystów, odpowiadającą polskiemu um, temu pierwiastkowi

wszelkiéj umysłowości, czyli ducha, t. j. jest umidłem. Nicestwo niecielesne uznawali Jończykowie, tudzież Epikur, wedle którego dusza była pewną materyą, ogniem spalić się dającą; uznawali Bako, Loke i wszyscy Materyaliści. Realiści wszelkiego rodzaju, którym duchowość i idea jest chimerą, poklaskują tu nam w dłonie i zgadzają się z nami zupełnie. Czy znasz badaczów przyrodzenia, lekarzy, zgromadzenia przyjaciół natury? Są to sami realiści! I czyliż ich przekonanie niejest czcigodne?

Nicestwo zasadnicze, co jednoczy s sobą, zaczém chłonie i umarza byt zasadniczy, jest trzeciém szczegółowém nicestwem. I czém jest jaźń ludzka, ten naczelny byt zasadniczy? Jest to czysta chimera, urodzona z filozofii nowszéj; czczy, a nawet bez potrzeby zrobiony rzeczownik z zaimku Ja. Świat istniał tak długo i mówił albo o ciele, albo o duszy, nigdy zaś o jaźni. Piękny mi to byt zasadniczy, który ulągł się dopiero dziś prawie; bez którego stał świat przez tyle lat tysięcy! Istniejeż byt ten rzeczywiście? Nie, bo to conceptus factitius, służące li do objaśnienia związku duszy s ciałem, które na miejsce dawnych przypuszczeń występuje. Jestże byt ten przedmiotem mysłu? Przypuśćmy że jest; wszelakoż mysł ten świeżo i źle utworzony wyraz, nic nieznaczy, a więc i przedmiot jego niema znaczenia. Rozum mógłby jaźń myśleć jako środkowy punkt matematyczny, jako urojone ognisko w istocie człowieczéj. Byt ten jest przeto s każdéj strony nowomodną filozoficzną marą! Lecz opuszczamy jaźń ludzką. — Bytem zasadniczym ma być słowo boże, stanowiące wieczne jądro wszechistnienia. Filozofie, wstydź się z rzeczami tego rodzaju występować! Zostaw przedmioty wiary wierze, a dawaj nam filozoficzną rzeczywistość! — W ogóle smutny to wynalazek téj jaźni! Ma to być jakiś człowiek wewnętrzny, jakieś tam ciało i dusza w jedni, coś nakształt ludzkiéj istoty, co istniało przed naszém urodzeniem i istnieć będzie po śmierci! Brawo! Ma słuszność tedy guślarz Mickiewicza, wywołujący nieboszczyków w dziadach; ma słuszność gmin, wierząc w upiory; ma słuszność Justyn Kerner występując ze swym Magikonem!

I ten byt zasadniczy, wiodący do najgrubszych przesądów, niema być nicestwem?

5) Podobnież trzy prawdniki następne zamienia Skeptyk w nicestwo. I na tę robotę trzeba nam spojrzeć, choć chwilkę.

Nicestwo przedświatowe znosi byt przedświatowy. I czém jest przedświat, świat w przyszłości, świat, którego niema? Tu każde chłopię szkolne odpowie: niczém! Jest to ideał, który powstaje w głowie poety, ale nie rzeczywistość. Ferwersy Zoroastra są istną bajką, a pierwowzory w Platonie stanowią najsłabszą stronę tego umującego chętnie filozofa. Prawda, że nadzieja zwraca oczy człowieczeństwa ku przyszłości i zawsze od niéj czegoś lepszego spodziewać się każe; że nadzieja jest matką przedświata. Ale nadzieja jest sama czczą lalką, popierającą słabość; jest jawną ułudą, niczém; i maż być czém lepszém jéj synek? Prawią o nieboszczykach już dosyć; teraz wnet może zaczną się nam pokazywać ludzie przedświata, nowe mary i strachy! Prawdziwie, filozofia zakorzenia przesądy dziś jeszcze, jak to czyniła hierarchia przed wieki, i trzeba się mieć na baczeniu, aby jéj bytów niewziąć za coś innego, niż za marne nicestwo! — Do tego rodzaju Skeptyki należy bezbożność żydowska. Żyd myślący mówi: Niepodobieństwem jest uznać Chrystusa, bo Messyasz jest ciągłą przyszłością, wiecznym Ideałem.“ Szyderstwo s takiego Messyasza, który nigdy objawić się niemoże i przed teraźniejszością ucieka. Rosstawanie się wolne z młodzieńczym ideałem na polach Estetyki, Etyki, Religii i Polityki. Tu patryota szalony staje się nieraz służalcem, a filantrop zawołany mizantropem. Kto żyje dla przyszłości i wezmą go za to na tortury, ten, mając zwłaszcza nerwy drażliwe, nazwie wnet byt przedświatowy nicestwem.

Nicestwo światowe wypiera byt światowy. I czém jest świat, ten byt światowy; świat sam w sobie; świat bez Boga; czyli świat, będący wciąż płynącą istnienia sekundą, olbrzymią bez granic jętką; t. j. świat prawdziwy, bezwzględny? Czyliż on znajduje się rzeczywiście? Możnaż znikomą minutę zwać rzeczywistością? Jestże świat przedmiotem do-

świadczenia, lub umysłu? Ledwie, że spostrzegliśmy jakie jestestwo; ledwie, że zatrzymaliśmy nad niém myśl naszę; — a już stało się czém innėm, niż było! Tu panuje ciągłe powstawanie i ciągłe znikanie, ale bytu rzeczywistego ani śladu! Któż zdoła byt światowy wstrzymać w jego przemianie, choć na kwadrans? Jest to rzeka wielka, powoli, ale wciąż innémi falami daléj się tocząca. O, byt ten znikomy niejest bytem, ale czczym oderwańcem, niczém! — Teologowie indyjscy, machometańscy, a nawet chrześciańscy, co światu wypowiadają wojnę, zgodzą się tu znami. Na tych błoniach rodzi się Monachizm, Anachoretyzm, Ascetyzm, i wszystko, co jest pogardy świata, oraz jego Mamony owocem. — Ale i w starożytności miało to nicestwo swych kapłanów. Pyrro z Elidy i jego uczeń Tymon, tudzież sofista Prodykos s Keos, uważali życie za najnędzniejsze dobro, za nicestwo, które li dla głópców może być kosztownym klejnotem. Jeden zKyrenaików Hegezyasz nauczał: Radość, uciecha i roskosz, te najwyższe dobra nasze, trwają tak krótko, i są tak znikome, jak wszystko na świecie. Ich zaspokojenie staje się natychmiast ich śmiercią, t. j. rodzi niesmak, ckliwość, a nawet boleść. Dobra te są niczém, jak i świat cały. I dla czegożby niegodziło się opuścić tak nędznego życia, i tego świata, co nam daje miodem pomazany piołun? Największą cnotą, jaką znam, jest samobójstwo.“ — Podobnież i dziś rosprawia niejeden, co uderzając sztyletem w pierś własną, opuszcza świat, to nędzne nicestwo! — Ruchawość tego nicestwa oburzała i oburza wielu. Filozof Fo, nienawidząc jéj, ogłosił swym wyznawcom, że tylko bezwarunkowa nieczynność, podobna do wiecznego spoczynku Boga lub Umarłych, jest jedyném dla człowieka zbawieniem, i koroną wszelkiej jego mądrości.

Nicestwo pozaświatowe zwala byt pozaświatowy. Czém jest pozaświat, tak zwany tamten świat, życie wieczne, królestwo Boże? Jest to istotnie nicestwo w Apoteozie! Mówisz: „Wszystko, co raz było, zostaje na wieki, bo to, co się stało, odstać się niemoże. Przeszłość jest równém istnieniem i życiem, jak teraźniejszość, a nawet milion-

kroć lepszém, bo wolném od bólu, trosków i znikomości.“ Ale czém jest byt taki, co się nieporusza i niezmienia wcale? Jestże to życie? O! to nie rzeka świeżą wodą płynąca, ale stojące, stęchłe, martwe, bezrybne bagnisko! To Hentopan Xenofanesa, smętarz wszelkiego bytu, zaczém kraj śmierci, czyli nicość! To życie skamieniałe, jak jagoda w Herkulaneum i Pompeum; wieczna stagnacya, bezwarunkowa cisza, słowem nic, którém tu głupców i biedaków cieszą! — Mówisz znowu: „Ciało nasze rozwiązuje się w inne ciała i w nich żyje daléj; dusza nasza pozostaje w myślach, które uwiecznilismy, a jaźń nasza w świetnych czynach; wreszcie odradzamy się w dzieciach i wnukach.“ Dobrze, ale śliczny mi to byt pozaświatowy, który przeciela się ciągle w bycie światowym, w tém zmiennem i znikomém nicestwie! Cóż się dzieje naówczas z mojém przeświadczeniem, z moją osobistością i jaźnią? Ja żyję tylko w méj jaźni, niezaś w jaźni obcéj, nie w jaźni mych dzieci i wnuków. Takie życie jest oczywistą śmiercią, któréj lękasz się pomyśleć, jest niczém! — Mówisz daléj: „Żyjemy w sławie, jaką po sobie zostawiamy; zapisujem się na wieki w księdze historyi.“ O bracie, tu żyją li nasze czyny, ale nie jaźń nasza! A więc ci ludzie jedynie żyć będą wiecznie, co wsławić się czém zdołali? Cóż się zrobi z innymi? Czyliż tak umierają, jak zwierzęta i rośliny? Czém nareszcie są dzieje? Jest to ciemna noc, w któréj, rospaliwszy nawet tysiąc pochodni, niewiele widzisz! Byt taki jest marnym bytem, ułudą, niczém. Dla takiego bytu szkoda trudów i mozołów, jakich sława wymaga. Fryderyk Rykert, poeta niemiecki woła: „Ach, nieśmiertelność w czczém ludzkiém spomnieniu, lub śród mętnego historyi koryta, — to złote imię na starym kamieniu, którego żaden przechodzień nieczyta! Wiesz ledwie, jak się trzej przodkowie zwali, bo pamięć nasza daléj już niewłada. Znasz imię ojca, dziada i pradziada; a reszta tonie śród letowych fali.“ Pozostaje więc po naszej śmierci tylko imię, a i o niém niewiedzą już dzieci prawnucze! Nasze imię niejest także naszą osobą! Życie wieczne niejest nawet krótkiém marzeniem, jak to życie, ale jest wiecznem niczém. — Odwołujesz się nakoniec do religii? Bądźże mi zdrów, luby przyjacielu! Powaga jest grobowym dołem filo-

zoficznego poznania. — Tu zgodzą się z nami francuscy Encyklopedyści przeszłego wieku, i niestety, bardzo wielu ze Spółcześnych.

6) Trzy prawdniki ostatnie zamieniają się tu również w opowiadaczów nicości. Im także poświęcamy słów kilka.

Nicestwo boskie wyżenia byt boski. — Dla bogobojnego czytelnika potrzeba tu pewnéj przestrogi. Wstępujesz teraz w kraj Ateizmu; ale nielękaj się, niewydrzemy Ci Boga! Pomnij, że Boga, jako stnienia, t. j. jako rzeczywistości, zaprzeczyć niepodobna, i że tu Bóg, li jako byt, t. j. jako czcze oderwanie, zaprzeczonym będzie! Nicestwo stoi i znaczy wiele jedynie obok bytu, jak jeden czynnik polarny prawdy obok drugiego, czyli jak jeden oderwaniec względem brata swego także oderwańca; ale nicestwo rzeczywiste nieda się ani pomyśleć. Nicestwo nasze jest to byt przeczący, byt wchodzący s samym sobą w rozdwojenie. Jego powiatem jest li pole względności. Na jednéj szali byt, a na drugiéj nicestwo; gdzie dwa, tam różnica, a gdzie różnica, tam względność. Jest to byt pokazujący się li względem innego bytu niczém. Czytając w nas o nicestwie boskiém użyj bezwzględnéj jedni, na któréj tu umysł skeptyczny wszystko opiera, także na twą korzyść, i rzeknij sam do siebie: Właśnie s téjże przyczyny, s któréj byt jest niczém, nicestwo jest bytem. Podnieś się na stopień przeczenia podanego Ci przeczenia, a zamienisz je natychmiast w twierdzenie. Nareszcie, czyliż we wszystkich czasach niebyło, i nieznajduje się dziś nawet wielu Ateistów? Musi więc być pewien powód do tego w samémże myśleniu, i loika niema wykazać tego stanowiska? Poznaj gniazdo bezbożności już dla tego, żebyś umiał je, jak gniazdo jastrzębie, swego czasu zniszczyć!

Skeptyk mówi: „Bóg jest bezwarunkowém nicestwem, właśnie dla tego, że jest bezwarunkowym bytem. Czemu? Byt bezwarunkowy jest li myślą naszéj głowy, ale nie rzeczywistością! I czémże jest Bóg, jako byt boski ściśle wzięty, czyli Bóg oderwany od natury, ducha i świata, Bóg jako Stwórca wszechistnienia z niczego, t. j. Bóg czysty, bezwzględny, supernaturalistyczny, trupi? Czyliż

znajduje się On rzeczywiście? Czy może być przedmiotem rozumu, umysłu, lub mysłu? O nie, jest on marą mystyczną! Weź pierwszego lepszego Mystyka i słuchaj co prawi o swym Bogu. Jakób Böhme np. uczy: „Bóg jest najwyższym i najpierwszym duchem w niebie, duchem mieszkającym za granicami świata. Jemu służą wszystkie duchy podrzędne, tak w niebie, jak na ziemi. Liczba całkowita duchów niebiańskich rosstępuje się, wedle pierwowzoru Trójcy w Bogu, we trzy wiece. Wiec pierwszy jest orszakiem Ojca, drugi Syna, trzeci Ducha Świętego. Każdy s tych wieców ma swego króla i siedmiu książąt. Królem wieca pierwszego jest Michał, drugiego Lucifer, a trzeciego Uriel. Michał przedstawia Ojca, Lucyfer Syna, a Uriel Ducha Świętego. Siedmiu książąt przedstawia siedm rodzajów wiecznéj natury“ i t. d. i t. d. Proszę, nieplecież tu Mystyk, jak Obłąkaniec; niesąż to same szalone marzenia? I czyliż źródło wieczne tych marzeń, t. j. Bóg mystyczny, niejest także marzeniem? — Czém jest Bóg? Jako byt wieczny jest bytem nieżywym i martwym, bytem trupim, s którego żaden byt żywy urodzić się niemógł, czyli niczém; jako pierwiastek wszechistnienia jest li dziecięciem umysłu ludzkiego, samą ideą, czyli niczém. Jeżeli go myślisz, jako odwiecznego i siwobrodego staruszka w niebie, t. j. jako człowieka, wtedy wyobrażasz Go sobie po dziecinnemu, i sam niewiedząc o tém, wydajesz przeciw Niemu wyrok śmierci. Jako człowiek byłby istotą ograniczoną, miałby początek i koniec, niebyłby Bogiem, ale umu lub serca twego marzydłem, czyli niczém. Myślisz Go jako jaźń, jako środek wszechistnienia? To także tylko myśl twoja, ale nie rzeczywistość. Już jaźń ludzka jest podejrzana, a tém bardziéj Jaźń Bogiem będąca! Jakże naówczas świat myśleć? Świat byłby wielkim olbrzymem, człowiekiem żywym bez granic, w którego środku Jaźń ogólna, czyli Bóg siedzi! Niesąż to fantastyczne mrzonki? Mówisz s Kantem: „Bóg jest rozumu czystego Ideałem. Dobrze, ale czém jest wszelki nasz ideał? Nie rzeczywistością, lecz poezyi utworem, czyli niczém. Oznacz Boga jak chcesz, i pomyśl nad tém, coś wyrzekł, a zawsze po-

każe się w końcu, że prawisz o niczém! Bóg tedy jest nicestwem, a nadto nicestwem wszelkiego nicestwa, t. j. bezwarunkowém, największém i najoczywistszém nicestwem. Ma słuszność Oken robiąc Absolut zerem! — Ateusze wszech czasów znajdują się w niniejszéj loicznéj ostoi, i dają tu nam swém przekonaniem świadectwo, które także ma pewną wartość. — Jak nicestwo boskie jest bytu boskiego konieczném dziecięciem, tak Ateizm jest koniecznym Supernaturalizmu synem.

Nicestwo nieboskie znosi byt nieboski. Jeżeli Bóg sam jest niczém, to niczém jest także całe stworzenie. Jakie źródło, takie i wypływające zeń wody.

Nicestwo nieboskoboskie znosi byt nieboskoboski. I czémże jest człowieczeństwo? Kwiatowym puszkiem ziemi, t. j. nicestwa. Spojrzyj na dziszejszy Egipt, na Włochy, Sycylią, Turcyą, a szczególniéj Syryą! To groby wielkich i sławnych narodów, po których nic niepozostało, prócz imienia. Lecz i imię to wnet zgaśnie! Ziemia nasza miała początek, mieć będzie i koniec. Pochłonie ją raz nicość. Czém będzie naówczas człowieczeństwo, które wydała? Kto o nim będzie wiedział? I człowieczeństwo jest niczém, jak wszystko na świecie!

7) Jak byt w ogóle, tak wszelki byt szczególny jest niczém. Nicość bytów szczególnych pokazuje się już na polu względności, t. j. ten, kto jeden z nich za byt właściwy uważa, zowie wszystkie inne niczém. I tak byt cielesny jest niczém względem bytu niecielesnego, czyli spekulacyjném nicestwem; byt niecielesny jest znowu niczém względem bytu cielesnego, czyli empiryczném nicestwem; byt zasadniczy wreszcie jest niczém względem obu poprzedzających, a te znowu niczém względem niego. Materya jest niczém dla ducha; duch niczém dla materyi; jaźń niczém dla materyi i ducha, a duch i materya niczém dla jaźni! Podobnież byt przedświatowy i pozaświatowy jest niczém względem światowego i odwrotnie. Byt boski jest także niczém w oczach tego, któremu byt nieboski lub boskonieboski jest jedynym bytem, a w oczach teologa, uznającego li byt boski, oba byty ostatnie są niczém.

Wszelki byt szczególny jest przeto, już s powyższych powodów, równie niczém, jak byt ogólny. I te nicestwa, razem wzięte, stanowią jedno, wielkie, nędzne, świetne dla ludzi, którym pozór jest prawdą, nicestwo! Bóg i jego dzieło jest pozłoconą nędzą! Smutny to wypadek, a przecież znikomość wszechistnienia wiedzie koniecznie do niego! Pewni Manichejczykowie 13go wieku mieli słuszność, śpiewając, jak nam Fueslin donosi, w swych Antyfoniach na cześć Boga, co następuje: Kłamstwem jest, co widzimy; kłamstwem, co słyszymy, wąchamy, smakujemy i dotykamy; kłamstwem, co myślimy, albo raczéj co marzymy; kłamstwem jest, co mówimy, śpiewamy i czynimy! Mądrość tego świata jest głupotą przed Bogiem, a mądrość boża głupotą w oczach świata! I cóż więc jest prawdą? Gdzie tu pewność i niezawodność? Któż tu głowy niestraci? O nicości, kochana, wysoka, święta nicości, ty jesteś wszystkiém, co było, jest i będzie!“

8) Bezwzględna jednia bytu i nicestwa, którę tu tak przedstawiliśmy, iż ją niemal ręką uchwycić można, ta wieczna matka Skeptycyzmu, znajdująca właśnie w życiu ustawiczném swego syna praktyczny, t. j. historyczny dowód swéj prawdziwości, jest dla wielu głów rzeczą niepodobną do pojęcia. Takie rozumowania np. dają słyszeć się pod tym względem nader często: „Jeżeli byt i nicestwo jest jedno i tożsamo, naówczas także jest jedno i tożsamo, czyli ja żyję, lub nie; czyli moja luba małżonka jest przy mym boku, lub w grobie; czyli znajduję się w kraju lub w emigracyi, w ojczyznie lub na Syberyi; czyli mam tysiąc czerwonych złotych, lub ani grosza w kieszeni; czyli jem obiad przewyborny, lub morzę się głodem, itp.“ Słyszałem podobne rozumowania w Niemczech, nawet po umiejętniach i z katedry filozoficznéj. Tego rodzaju panowie wyszydzają Hegla, który w ostatnich czasach uczył także tożsamości bytu i nicestwa, a jeżeli podobni do Francuza, t. j. mają bystry rozmysł i dowcip, słuchacz ich śmieje się do rospuku, i niepojmuje, że tak wielki człowiek, jak Hegel, mógł utrzymywać podobną niedorzeczność. Atoli pytamy się tych panów, którzy z nich, jeżeli pragnie pozostać przy rozumie, rzeczy tego rodzaju

uważać może seryo za byt istotny? Czyliż żona, pudel, a zgoła pieczeń wołowa, którę w kilku godzinach trawimy i w nic obracamy, czyli te znikomości, które w pewnym czasie powstają i przechodzą, są bytem istotnym? Czyliż to jest bytem istotnym, że dziś np. jestem we Frejburgu Bryzgowskim, skoro w pięć godzin, jeśli zechcę, będę we Francyi! Czy podobna byt istotny pożywać, w kieszeń lub sakiewkę chować, złotówkami wydawać? Wy macie na oczach, nie byt istotny, ale ten lub ów jego objaw drobniuchny; nie byt ogólny, ani nawet byt szczególny, ale byt pojedyńczy! Sądzicie, iż zarzut wasz jest ważny. Mylicie się bardzo. Skoro byt ogólny i szczególny jest niczém, to byt pojedyńczy, który przez chwilkę jest bytem, a późniéj na wieki wieków niczém, — myślcie tu np. waszę huzarską pieczeń, wasze wino szampańskie, — byt ten, jest najoczywistszém i najdotykalniejszém niczém! W każdym bycie znajduje się nicestwo, jak w każdéj organicznéj istocie obok pierwiastku życia pierwiastek śmierci! — Hegel mówi o rzeczy niniejszéj, jak następuje: „Niepotrzeba zbyt wielkiego dowcipu, ażeby zdanie, iż byt i nicestwo jest jedno, śmieszném uczynić, albo raczej wywieśdź z niego niedorzeczności największe, z nieprawdziwém zapewnieniem, że to są loiczne z niego wynikające pasynki, jak np: jest więc także jedno, czyli znajduje się lub nie, mój dom, mój majątek, to miasto lub ta wieś, słońce, prawo, duch, Bóg. W takich przytoczeniach podsuwa się pod pojęcie bytu pewne szczegółowe cele, lub pożyteczność, mającą, jak naturalna, dla mnie, lub kogo innego wielkie znaczenie, i pyta się, czyli to może być obojętném, iż ta lub owa rzecz tak ważna jest lub niejest. Istotnie, filozofia jest umiejętnością, któréj przeznaczeniem, oswobodzenie człowieka od nieskończonéj liczby celów i zamiarów znikomych, i uczynienia go na rzeczy te obojętnym tak dalece, iż będzie mu jedno, czyli się znajdują na świecie lub nie. Pomimo tego błąd to oczywisty, jeżeli pod byt podsuwasz rzeczy pełne treści stojące z innémi podobnémi rzeczami w związku, mające pewien cel i pewne znaczenie, które nikomu obojętném być niemoże. Od tych przypuszczeń właśnie zawisło, czyli byt

lub nicestwo przedmiotu s pewną i oznaczoną treścią jest jedno, albo niejedno. Tu podsuwasz pełną treści różnicę pod czczą różnicę między bytem a nicestwem.“ — Ma słuszność Hegel, i zgadzamy się na tém miejscu z nim zupełnie. Byt i nicestwo są loicznémi oderwańcami bez żadnéj rzeczywistéj treści, zaczém czém inném niż koń, rola, książka, lub w ogóle pełna treści rzeczywistość. Jako loiczne oderwańce bez treści są równie czémściś, jak niczém, i stanowią bezwzględną jednią. — Sądź teraz czytelniku o téj rzeczy! Hegel uczył tego samego, ale nierozumiano go powszechnie. My, pisząc dla Polaków, nadaliśmy przedmiotowi życie i barwę, czego w Hegla języku niebyło; ciekawi zatém jesteśmy na wrażenie!

9) Można tu uczynić nauce naszéj zarzut następny: „Jeżeli byt i nicestwo jest jedno; niepojmuję, jakim sposobem prawdobłam drugi ma być dalszém a nawet wyższém rozbierzy prawdy rozwiciem. Mówiąc bowiem o nicestwie, stanowiącém tożsamość z bytem, mówisz wciąż o bycie i stoisz na miejscu. Z niniejszym paragrafem nieczyni rozbierz prawdy, a tém samém i loika najmniejszego postępu. Pocóż więc całe to, a oprócz tego tak oburzające, poszukiwanie?“ Na to odpowiadamy. Niedowiedziałżeś się tu tyle rzeczy nowych, o których w poprzedzającym paragrafie mowy niebyło i być niemogło? Że prawda jest bytem, było to twierdzenie, że zaś prawda jest niczém, jest to przeczenie. Skoro więc s twierdzenia przechodzimy w przeczenie, nie działamyż loicznie i nie czynimyż postępu? Czyliż wątpliwość, i tuż za nią idące zaprzeczenie twierdzenia, niejest początkiem głębszéj mądrości i swobodniejszego rzeczy poznania? Czyliż Skeptycyzm nie jest konieczném następstwem po dogmatyzmie, i bramą do wszechstronnéj filozofii? Możemy powiedzieć śmiało, że tu dopiero staje się rozbierz nasza głębszą i nowego nabiera życia, bo prawda kąpie się w czyścu swego przeczenia, t. j. w nieprawdzie! Wszakże cały nasz Skeptycyzm jest nieprawdą, ale konieczną, bo wiodącą nas do właściwszego prawdy oznaczenia. Uczyniliśmy przeto postęp, a nadto bardzo wielki. — Lecz inna jeszcze odpowiedź. Byt

i nicestwo stanowią przeciwieństwa, które, jak wszelkie inne, są bezwzględną jednią. To przyczyna, że byt i nicestwo jest jedno i tożsamo, czyli, że byt przechodzi w nicestwo i staje się niczém. Wszelakoż każda bezwzględna jednia jest zarazem względną różnią. Przechodząc z bytu, czyli ze stanowiska rozumowego, w nicestwo, t. j. na stanowisko umysłowe, byt staje się nicestwem i stanowi z niém bezwzględną jednią; ale stanowisko umysłowe nie znosi stanowiska rozumowego i tylko się obok niego jako przeczenie sadowi; stąd powstaje względna różnia. Byt i nicestwo są w tym paragrafie, jako w kraju umysłowości, jednością; ale postaw paragraf poprzedzający obok niniejszego, a znajdziesz dwie zupełnie różne teorye i dwa sprzeczne s sobą przedmioty. Byt i nicestwo są li bezwzględnie rzeczą jedną, względnie zaś rzeczami zupełnie różnémi. Uważając na nie względnie, uglądasz w nich dwu wzajemnych wrogów, które na tém polu bitwy nigdy broni niezawieszą. I praktyka sama jest na naszéj stronie. Masz bowiem umiejętne całokształty, co znajdując się na błoniach względności, udają się albo pod chorągiew bytu, albo pod buławę nicestwa. Są to umiejętności dogmatyczne i skeptyczne. Dogmatyzm uczy: „Tylko byt jest prawdą, a nicestwa ani pomyśleć niemożna. Gdyby znajdowało się nicestwo obok bytu, byłoby dwu Bogów i dwa światy, co razem myśleć jest niepodobieństwem, bez zaplątania się w dualistyczny Zoroastryzm. W niezmierzonéj krainie bytu niema miejsca dla nicestwa. Byt wypiera nicestwo, i myśleć oboje obok siebie niezdoła rozum awożny. Jeżeli myślisz nicestwo; robisz z niego już przez to pewne pojęcie, zaczém coś, czyli byt. Nicestwo istotne jest niczém, t. j. dziwotwornym umysłu spekulacyjnego porodem.“ Skeptycyzm zaś uczy: Tylko nicestwo jest prawdą, a bytu ani pomyśleć niemożna. Tak zwany byt jest niczém innėm, prócz objawionėm nicestwem. W krainach samego nicestwa niema i być niemoże miejsca dla bytu. Bezwarunkowe nicestwo pożera byt wszelki, jak Saturn swe dzieci, i robi go niczém. Niema dwu Bogów, ani dwu światów. Nicestwo jest rzeczywistością, a więc byt jest niczém. Jeżeli byt my-

ślisz, to już przez to staje Ci się on samém pojęciem, czczą ideą, czyli niczém. Byt bezwarunkowy, który nam Dogmatyzm daje, jest takim bytem, w którym się rosstopił, czyli w którym znikł byt wszelki. I niejestże to największą w świecie nicością? Li zmysłowe przeświadczenie hołduje bytowi; umysł czysty przegląda byt ten, jak kryształ, i widzi na dnie jego nicestwo.“ Dogmatyzm jest twierdzicielem bytu, a Skeptycyzm nicestwa; pierwszy jest znowu przeczycielem nicestwa, drugi zaś bytu. Zaczém i historya filozofii daje świadectwo, że byt i nicestwo rozłączają się, tudzież występują udzielnie, jak nasz paragraf poprzedzający i teraźniejszy. Postęp umiejętny uczyniliśmy, wystawiając nicestwo, jako przeciwnika bytu, czyli stanowiąc między dwiema sprzecznościami względną różnią. Bezwzględna jednia tworzy li węzeł między prawdobłamem pierwszym a drugim, bo inaczéj któżby pojął między niémi związek i następstwo? — Powie kto może: „Ale mój bracie, trudno Cię rozumieć. Uczyłeś przez cały czas, że byt i nicestwo to jedno, teraz zaś utrzymujesz znowu, że to są rzeczy zupełnie różne. Niejestże to loiczna sprzeczność? I któż niezabłąka się w labiryncie takowym?“ Na to odpowiedź. Nic nierobimy sobie z zasady sprzeczności, która zabierała w dotychczasowéj loice słowo dyktatorskie, i obracać się musimy śród ciągłych przeciwieństw. Nasza Myślini niejest li starą, ale także nową loiką. Sprzeczność jest w niéj chwilą dalszego postępu, a w przeciwieństwach leżą dla niéj głębszego poznania żywioły. Byt jest u nas prawdą w swéj twierdzącéj jedności; byt zaś i nicestwo, obok siebie postawione, stanowią dwojcę, wychodzącą z łona jedności, będącą drugim krokiem badania. W bycie znajdowało się nicestwo, jak ciepło w ziemi; teraz zaś wydobywa się z niego i wchodzi z nim w stosunek przeciwieństwa, jak dusza ze swém ciałem. Tak ciepło z ziemi wydobyte ozłaca promień słoneczny, grzeje nas i jest wyższą od telluryczności istotą. Co drzymało w bycie, to budzi się teraz i przychodzi do swego przeświadczenia. Byt i nicestwo są zatém jedną i tąższamą prawdą, ale na dwu przeciwnych ostojach umiejętnego jéj rozwicia. Kto pojął

wreszcie nasze siestrzany, ten nas tu zrozumie należycie. Wszakże byt i nicestwo, to tylko materyały do różnojedni, którę wnet poznamy.

10) Stary testament uczy, iż Bóg stworzył świat z niczego, czyli z nicestwa. Ponieważ jest tyle rodzajów nicestwa, więc zachodzi tu pytanie: z jakiego? Może s cielesnego nicestwa? Naówczas miałby materyą swym materyałem i ulepiłby z niéj świat, jak zdun z gliny swe garnki. Bóg byłby tu jedynie budownikiem świata, niezaś jego stwórcą. Moze więc z niecielesnego nicestwa? Także nie, bo wtedy byłby on sam materyą, czyli umarłym i nieruchomym Bogiem, a duch, t. j. świat, miałby go swym materyałem. W takim razie stworzyłby świat sam siebie ze zwłok Boga, czyli Chaos byłoby Bogiem. Może z zasadniczego nicestwa? Nie, bo słowo boże byłoby natenczas li słowem bożém, t. j. nieprzybrałoby na siebie ciała i nienasiąkłoby ogólnym duchem. Bóg niestworzył świata s przedświatowego nicestwa, bo w tedy przerabiałby tylko już gotowy przedświat w świat; ani ze światowego nicestwa, bo naówczas byłby świat przed stworzeniem świata; ani s pozaświatowego nicestwa, bo naówczas przeszłość rodziłaby teraźniejszość, czyli pozaświat przepływałby w świat. Gdyby Bóg stworzył świat z boskiego nicestwa, wtedy stałby się sam światem; gdyby go stworzył z nieboskiego nicestwa, to niestworzyłby go wcale, bo on byłby już przed stworzeniem; gdyby wreszcie stworzył go z nieboskoboskiego nicestwa, natenczas stworzyłby go s człowieczeństwa, co jest największą niedorzecznością. Jeżeli tedy niemógł Bóg stworzyć świata z żadnego szczególnego nicestwa, więc go stworzyć musiał z nicestwa ogólnego, t. j. ze wszystkich tych nicestw. Cóż to znaczy? Oto w istocie Boga leżało ogólne nicestwo obok ogólnego bytu, tak jak w Myślini naszéj. Dopóki byt ten i nicestwo to stanowiły bezwzględną jednią, niebyło świata. Skoro zaś nicestwo zaczęło się oddzielać od bytu i stanowić z nim względną różnią, nastąpiło stworzenie świata. Nicestwo w istocie Boga było bodźcem do stworzenia świata. Bóg chciał je odłączyć od siebie i stworzył świat. Bóg tak się ma, — przynajmniéj w pewném zna-

czeniu, — do świata, jak byt do nicestwa. Jak w Myślini naszéj z bytu wysuwa się nagle nicestwo, tak świat wysunął się nagle s przedwieczności łona. Przecież tu ani myśleć o emanacyi; bo byt rodzić może tylko byt, tu zaś byt sadowi nicestwo! — Nicestwo jest w filozofii pewnego rodzaju kompasem, czyli gwiazdą polarną; po niém albowiem poznaje się najłatwiéj kierunek umiejętnych całokształtów, a tém samém i ich wartość. I tak poznajesz Idealizm przez to, że mu byt cielesny, a Realizm, że mu byt niecielesny jest niczém. Teizm widzi w bytach światowych, a ateizm w bycie boskim nicestwo. A co jest w naszéj filozofii nicestwem? Wszystko i nic, jak to wnet zobaczymy. Niejestże to dowód umiejętnéj wszechstronności i pełni? Tym sposobem staje się dobra loika, podająca wszystkie pierwiastki i wiążąca je w piękny wiec umiejętny, Areopagiem, rossądzającym wartość filozoficznych całokształtów. — Do jakiéjże potęgi dochodzi myśl ludzka w loice! Tu uczymy się zamieniać bez trudności wszelki byt w nicość, i znowu wszelką nicość w byt; tu staje się jednia różnią, a różnia jednią! Drzyj przeto, nieumiejętny Filistrze, wdając się z biegłym loikiem w uczoną rosprawę! On twoje realności w nic obróci; w twoich rzeczywistościach znajdzie marzenia, i tak Ci głowę zamąci, że sam zwątpisz o sobie. — Przytaczamy tu jednę jeszcze uwagę, którę Hegel uczynił. „Wyrażenie to, mówi on, że byt i nicestwo, to jedno, lub téż jedność bytu i nicestwa, jest, równie jak wszelkie inne podobne jedności, np. przedmiotu i podmiotu i t. d., s tego względu niestósowne i rażące, że wynosi li jedność, a różnicy, w pojęciach takich zachodzącéj, zdaje się zapominać zupełnie. I w rzeczy saméj, niedaje się spekulacyjne oznaczenie prawdy w formie tego zdania należycie przedstawić. Należy więc to tak pojąć: Jest to jedność w leżącéj przed nami różności.“ S tego wyjątku przekonywamy się, jak blisko był Hegel naszéj różnojedni, a przecież nieprzyszedł do niéj, bo Spekulacya li umysłowa niezdoła nigdy przekroczyć granic bezwzględnéj jedni. — Zakończamy niniejszą rosprawę naszę następną rzeczą. Ponieważ wszystko, co jest w bycie, jest także w nicestwie, jako w jego prze–

czeniu; więc nicestwo wiedzie do 117. (§. 15. 5.) umiejętników skeptycznych. Dodawszy do nich 117. dogmatycznych, które w przeszłym paragrafie bliżéj poznaliśmy, mamy ich tu razem 234. Zrobiliśmy dopiero krok drugi w rozbiorze prawdoświeci, a już okazaliśmy 234 błoń sławy, na których filozofowie polscy popisywać się mogą. Czytelnik, któremu chodzi o zupełne poznanie loiki, weźmie pióro do ręki, i wyśledzi te 117 skeptycznych pierwiastków, t. j. zrobi sumienny ich obrachunek. Drogę do tego wskazaliśmy w poprzedzającym paragrafie. Radzimy popracować nad tém trocha, bo tylko tym sposobem przyjść można do wiernego obrazu wielkiego filozofii drzewa. Trzeba tu choć raz w życiu policzyć gałęzie i gałązki!

§. 17.

Żywostan, jako prawdobłam trzeci.

1) Byt jest prawdą; nicestwo także prawdą. Obie te prawdy są równie silne, równie głęboko w naturze rzeczy i w duchu człowieka ugruntowane. Rozum nieuznaje nicestwa, a umysł bytu; ale rozum i umysł mają jednakie prawo w krainach całkowitego poznania. Mysł oddaje słuszność obudwu, t. j. przyznaje im polarną jednostronność, lecz nie odrzuca wypadków, do których doszły. Mysł tedy widzi w bycie pierwszy, a w nicestwie drugi prawdobłam. Pomimo umysłowéj jedni zachodzi między niémi wciąż rozumowa różnia. Pierwszy tak się ma do drugiego, jak ciało do duszy. Wszystko to dowodzi, że rozbierz prawdy niejest tu już przy końcu, ale w rozdwojeniu; że rozdwojenie to ustać powinno; że musi tu być jakaś filozoficzna różnojednia, jakaś jaźń, w któréj przeciwieństwa znajdują swój węzeł i środek. Jakim sposobem znaleść ten środek, to coś trzeciego, w którém byt i nicestwo zamieniają się w organiczną harmonią? Nie przez przeczenie przeczenia, tę ucz heglowską, bo zaprzeczywszy nicestwa, wrócili-

byśmy do bytu, poszlibyśmy zatém w tył, nie naprzód; bo przeczenie rodzi li Skeptycyzm, który już wyczerpanym został. Przeczenie przeczenia jest przeto tu na nic nieprzydatne. Cóż więc począć? Mając twierdzenie i przeczenie, a to takie, które nawet umysł, mimo bezwzględnéj jedni, twierdzeniem i przeczeniem uznaje, potrzeba szukać między niémi kojarzni. Będzie to różnojednia. Cóż być może między bytem a nicestwem kojarznią? To co jest bytem i nicestwem w jedni. Jest to byt, który staje się w każdéj chwili niczem, i nic, które staje się w każdéj chwili bytem czyli żyjąca znikomość, życie, słowém żywostan. Żywostan jest stawaniem się ciągłém, t. j. przechodem bytu w nicestwo, i znowu nicestwa w byt; jest fiencyą, metamorfozą; zowie się po niemiecku das Werden. Żywostan jest tedy prawdobłamem trzecim, którego szukaliśmy. Niejest to dzisiejsze odkrycie bynajmniéj. Już Heraklit uczył, że nie byt, ani nicestwo, ale żywostan może być rzeczywistą prawdą. Hegel wyprawia także po swojém das Sein und das Nichts, jako ich spólne ognisko das Werden. Żywostan jest zaiste rzeczywistością. Byt można było zaprzeczyć, bo był li twierdzeniem, a każde twierdzenie wiedzie do przeczenia; żywostanu zaprzeczyć niepodobna, bo wnim leży nietylko byt, czyli twierdzenie, ale także nicestwo, czyli przeczenie; bo on chłonie w sobie przeczenie i wychodzi za granice jego potęgi. Żywostan staje się przeto już wierniejszym obrazem stnienia, istnienia i istniostnienia, czyli prawdy w ogóle. Robimy więc tu postęp niesłychanie wielki. — Pojęcie żywostanu leży także w słówku Jestem. Jestem. Czém jestem? Bytem i niczem. Cóż to znaczy? W każdéj chwili przestaję być tém, czém byłem, a staję się innym człowiekiem. Staję się, mówię. To stawanie się czém innném co chwila, jest właśnie życiem. Jestem = żyję; a żyję = jest życie; a życie = żywostan.

2) Prawda w trzecim swym błamie, czyli w trzeciéj rozwicia swego ostoi, jest tedy Żywostanem. Żywostan niejest w Myślini naszéj żadną nowością, ale dobrze nam już znaną istotą, która nas dotąd trudniła, t. j. bytem i nicestwem. Tu następuje li ich skojarzenie. Byt i nicestwo okazały się

bezwzględną jednią i względną różnią; tu występuje ich mysłowa różnojednia. Żywostan jest nieustanném rozwijaniem się prawdy, czyli jest pracą jéj ciągłą nad skojarzeniem bezwzględnéj jedni bytu i nicestwa ze względną ich różnią; jest tą jednią, zamieniającą się co chwila w różnią, i różnią, wracającą znowu do jedni. Tym sposobem tworzy się na jéj łonie znikoma, chwilowa, koczująca, powstająca i przemijająca ciągle różnojednia. Niejest to jeszcze różnojednia prawdziwa i stała, ale już zapowiadająca ją przesłanka! — Ku objaśnieniu naszego przedmiotu, co następuje. Nim żywostan był rzeczywistością, musiał być możebnością, a więc bytem, który jest niczém, i niczém, które jest bytem, czyli prawdą dwu paragrafów poprzedzających. Ten byt i to nicestwo leżały spokojnie obok siebie. Była w nich różnia i jednia, ale jeszcze w różnojedni niestopiona; była to dwójca w rossczepieniu swych czynników, szukająca czegoś trzeciego, mająca swém przeznaczeniem stać się trójcą. Skoro czynniki téj dwójcy spotykają się w jednym punkcie, i zlewają się w organiczną całość, powstaje rzeczywistość; świat występuje na widownią; rodzi się życie. Nim żywostan był rzeczywistością, leżała w nim bezwzględna jednia bytu i nicestwa, ale jeszcze jako względna różnia. Kiedy zaś żywostan przestał być możebnością samą i wstąpił w kraj rzeczywistości, stopiła się różnia z jednią w żywą całość, i urodziła się różnojednia. Tą różnojednią jest rzeczywisty żywostan, o którym mówimy. Przed stworzeniem świata, był tylko byt i nicestwo, — mamy tu na myśli, nie stnienie, ale istnienie; — po stworzeniu świata, wystąpił w istnieniu, na obraz i podobieństwo stnienia, żywostan. Jak w naszéj Myślini, tak było i w Loice przedwiecznéj, stającéj się zwolna rzeczywistością. — Na niniejszéj ostoi umiejętnéj prawda ma podobieństwo s ptakiem Fenixem. Objaw jéj staje się co chwila popiołem, a popiół ten nowym, świeżym jéj objawem. Raz góruje tu bezwzględna jednia, drugi raz względna różnia, i obie stają się natychmiast różnojednią. Myśl tu oddychanie płuc naszych, ten obraz doskonały żywostanu. Jest to ustawiczny proces w istocie żywéj pra-

wdy; toczące się ciągle naprzód jéj życie. Żywostan jest bytem w nic przechodzącym, i niczém, przechodzącém w byt, jest, że tak rzekę, byto-niczém, mającém pewien pozór trwania. Pewien pozór trwania, nie trwanie samo, bo niejest to nieruchoma cisza, ale bieg świata, toczący się kółkiem. — We wszelkim żywostanie spostrzegasz wnet jego czynniki, t. j. byt i nicestwo. Masz np. coś przed sobą. Jest to byt. Ale ten byt, już w chwili, gdy się mu przyglądasz, staje się innobytem, zaczém, względem tego, czém był, niczém, lub odwrotnie. Ten byt nowy staje się wnet bytem innym, czyli znika, zamienia się w nicość, i tak daléj bez końca. Wiosna jest bytem, który w lecie staje się niczém; lato jest bytem, zamieniającym się w jesieni w nicość; jesień jest bytem, przechodzącym w zimie w nicestwo, a zima jest bytem, który w wiośnie przeistacza się w nic. Jak tu, tak wszędzie wraca koniec w początek, i życie toczy się daléj odwiecznym swym walcem. Bierz chłopca, młodzieńca, mężczyznę i starca, a ujrzysz tożsamo. Spojrzyj na proces trawienia, na myślenie, na co Ci się podoba, a znowu tożsamo. Nawet skały pękają i kruszą się w piasek, s którego powstały. *Omnia mutantur cum tempore et ad nihilum reducuntur.* Czas jest oddechem świata, życia wyrazem, metamorfozy segiecikiem. Jest to puls żywostanu. — Żywostan jest bytu i nicestwa, nie samą jednią, ani samą różnią, ale płynącą różnojednią, jest ciągłą walką dwu siestrzanów, przychodzącą co chwila do swego sojuszu w siestrzanie trzecim. Jest to bój, ruch, czynność we wnętrznościach wszechistnienia; ciągła oscyllacya dwu szal w wadze rzeczywistości. Myśl tu Magnes żywy. Byt jest jego biegunem północnym; nicestwo południowym, a żywostan punktem różnojedni. I któż tu jeszcze wątpić zdoła o prawdziwości naszéj różnojedni, albo jéj niepojmuje? Jest nią żywostan, a żywostan jest oczywistą prawdą. — Tu zwyciężamy świetnie Skeptycyzm, Nihilizm i Ateizm przeszłego paragrafu, i to bez wdania się z nim w bliższą rosprawę. Gdybyśmy mu przeczyli, t. j. gdybyśmy przeciw niemu wystąpili s przeczeniem jego przeczenia,

wrócilibyśmy do bytu, czyli do twierdzenia, a byt ten rodziłby znowu nicestwo, czyli przeczenie. Na téj drodze nietrafilibyśmy do celu. I tak Skeptyka żaden Dogmatyk, a ateusza żaden teolog nienawróci. Przeciw nim trzeba wystawić chorągiew żywostanu, a stracą zawrot głowy, i rzucą się w objęcia prawdy. Tu tryumfuje myśl ludzka nad przeczeniem i wątpieniem! Czému? Bo żywostan nie znosi ani przeczenia, ani wątpienia, ale wcielając je w siebie w co innego przeistacza. — Żywostan rostwiera nam nową filozoficzną krainę. On pokaże nam Biozofią w całéj pełni.

3) Teraz potrzeba nam poznać żywostan przez wszystkie prawdniki. Ponieważ żywostan jest jednością bytu i nicestwa, więc co leży w bycie, a późniéj w nicestwie, leżeć i w nim musi. Prawdniki przeto nieotrzymują tu najmniejszéj zmiany, chociaż zmienia się ich prawdobłamowy dzwigoń. Zaczynamy od pierwszéj prawdnikowéj trójki.

Żywostan cielesny jest różnojednią cielesnego bytu i cielesnego nicestwa w płynącym czasie. Bytem jest tu materya widoczna, czyli treść natury; nicestwem materya niewidoczna, czyli siła naturalna, treści téj nadaiąca formę, arystotelesowa entelechia; żywostanem wreszcie jest materya żyjąca, czyli treść i siła w skojarzeniu, życie natury. Jest to Hylozoizm, który mając w rzeczywistości wieczny swój podścielisk, objawiał się i objawia dotąd w filozofii. I tak np. Pytagoras uczył: „Natura jest ogromném zwierzem, którego duszą jest Bóg. Wedle Anaxymandra, gwiazdy są wiecznie żyjącémi istotami, ἀεὶ ζωὰ, i dla tego Bogami. Żywostan cielesny napotykasz i w nowszych czasach, np. w Bakonie, Lokiem, Newtonie, Franklinie i innych Empirykach. Wedle nich, materya jednocząc się s siłą przyrodzoną, stanowi fiencyą. Na tém stanowisku niejest natura ani bytem, ani nicestwem, ale żyjącą wszechprzedmiotowością, czyli żywostanem. Ona nie leży, jak trup; nie stoi cicho, jak krzyż grobowy; ale w ciągłym znajduje się biegu. Nasienie np. staje się korzonkiem, a ten roślinnym kiełkiem, a ten łodygą, lub pniem, który roskonarza się w gałęziach

i gałąskach, gałąski rozwijają liście; liść zamienia się w kwiat, kwiat w owoc, a owoc w nasienie. Takim kołkiem toczy się przyrodzenie całe. Kwiat staje się wszędzie gnojem, a gnój kwiatem. Każda madonna przeistacza się w końcu w meduzę, a każda meduza ogląda w swéj dorosłéj córze madonnę. Zgoła planety obumierają, aby urodzić się na nowo. Ustawiczna ta metamorfoza na łonie natury znaną jest od wieków pod mianem Metempsychozy. Jest to wieczne życie Materyalistów; prawda, ale jednostronna i najpłytsza.

Żywostan niecielesny jest różnojednią czasową niecielesnego bytu i niecielesnego nicestwa. Bytem jest tu duch czysty, czyli heglowska wsobistość, nicestwem duch nieczysty, t. j. duch w swym innobycie, duch jako dusza przyrodzenia, czyli heglowska dlasobistość; żywostanem wreszcie są tu oboje w jedni, czyli życie i rzeczywistość ducha, heglowska wso- i dlasobistość. Oto trójca spekulacyjna, odpowiednia trójcy empirycznéj, którę w powyższym żywostanie poznaliśmy. Duch niejest przeto, równie jak natura, ani samym bytem, ani téż samém nicestwem, ale żywostanem. Tu rodzi się Pneumatozoizm. Anaxagoresowy Nus jest życiem, lubo wprawdzie li, jako dusza natury. Heglowska idea jest także życiem. U Bochwica naszego materya jest rzeczą martwą, a duch życiem. Pneumatozoizm panuje w całéj spekulacyi niemieckiéj i jest owocem wielkiego przeświadczenia ludzkości. — Również duch niestoi cicho, ale w ciągłym znajduje się biegu. Wszelka myśl pierwotna staje się filozofii pierwiastkiem, czyli korzonkiem, s którego wyrasta powoli wielkie drzewo. I tu także zamienia się liść w kwiat, kwiat w owoc, owoc w nasienie i nowy korzonek. Myśl ostatnia jest wszędzie myślą najpierwszą i odwrotnie. Całokszałt umiejętny jest ustawiczną metarmorfozą jednéj i téjże saméj myśli, która jest jego pierwiastkiem i zdrojem. Jest to Proteusz, coraz to w innéj postaci. Jak w pojedyńczym całokształcie umiejętnym, tak i w powszechnym całokształcie ludzkiego ducha, czyli na łonie historyi filozofii. Myśl platońska staje się plotyńską, a ta kartezyuszową, ta zaś leibnicową, ta zno-

wu heglowską i tak daléj bez końca. Jest to jeden i tenże sam duch coraz to w innym żywostanie. Ta metamorfoza ducha, stającego się wciąż doskonalszym i pełniejszym, znaną jest od wieków pod imieniem Palingenezy. Jest to życie wieczne w spekulacyj; prawda, ale także jednostronna i niewiele głębsza od Metempsychozy.

Żywostan zasadniczy jest różnojednią czasową bytu i nicestwa zasadniczego. Bierzemy jaźń ludzką, jako zasadniczość naszę. Bytem jest tu ciało jaźni, czyli znicz nasz święty, zewnętrzność naszego środkowego człowieka; nicestwem znowu dusza jaźni, t. j. dane jej od Boga usposobienia, jej idee wrodzone; żywostanem wreszcie jest jedno i drugie w organicznej całostce, czyli jaźń sama w pełni swéj życia. Jaźń nasza niejest przeto ani bytem, ani nicestwem, ale żywostanem. — Bierzemy znowu zasadniczość światową przed siebie. Bytem jest tu brzmienie boskiego słowa, czyli objaw, zewnętrzność; nicestwem myśl boża, stanowiąca tego objawu wewnętrzność; a żywostanem samo słowo boże, stanowiące rzeczy rdzeń, czyli zasadę. Jest to także trójca, odpowiadająca empirycznéj i spekulacyjnéj, ale w jądrze istnienia uchwycona. Tu rodzi się Egozoizm. Wie o nim każdy z nas, bo czyliż jaźń nasza niejest najwyższém w nas życiem, naszego życia cielesnego i niecielesnego posadą? I któżby z nas zdołał czuć i myśleć bez jaźni, to jest bez sobistości? Wszelakoż Egozoizm występuje dopiero w naszej filozofii na widownią. — Jaźń ludzka i słowo boże za nami, czyli żywostan zasadniczy, jest także ciągłym ruchem, ciągłą metamorfozą. Wszakże wszystko, co żyje, dąży do swego przeznaczenia i rozwija się powoli, lecz ustawicznie. Byt zasadniczy przeradza się w inne byty zasadnicze. Ojciec płodzi syna, a syn wnuka i tak daléj bez końca. Jest to metamorfoza Jaźni, znana od wieków pod imieniem Regeneracyi. Starożytne ludy, a dziś jeszcze Hebrajczycy i Indyanie są przekonani, iż jaźń ojca wstępuje w jaźń syna. To także jest prawdą, ale jeszcze jednostronną. Życie wieczne niezdołało się tu wydrzeć z okowów czasowości.

4) Udajemy się do trzech następnych prawdników:

Żywostan przedświatowy jest różnojednią czasową przedświatowego bytu i nicestwa. Bytem jest tu ciałowość in potentia, nicestwem duchowość in potentia, a żywostanem życie in potentia. Jest to przedświat żywy w swéj pełni. Życie tu równie jest rzeczywiste, jak w świecie, w którym żyjemy, bo gdyby niebyło życia in potentia, jakżeby mogło objawić się życie in actu? Gdyby możebność niebyła życiem, jakże zdołałaby niém być rzeczywistość? I owszém, we świecie znajduje się li tyle życia, ile wciela się w niego przedświat. Plato był przekonany o życiu przedświata i cenił je stokroć więcéj od życia w tym świecie. Wiemy już, że wedle niego, widzieliśmy w przedświecie Boga i prawdę na gołe oczy, tu zaś li przez grube zasłony; że mądrość nasza jest przypomnieniem przedświatowego widzenia. Tu należą Demony Heraklita; proroctwa izraelskie, będące żywéj przyszłości, czyli przedświatowego żywostanu oglądaniem; tudzież wszelkie jasnowidzenia; tu jest źródło i materyał Mezmeryzmu, wszelakoż li o tyle, o ile w nim prawdy, gdyż rozległe to pole do oszustwa i złudzeń. Żywostan przedświatowy opiera się również na wielkiém przekonaniu ludzkości, jak powyższe żywostany, i jest rzeczywistością. Futurozoizm, czyli Profetyzm rozwija się na tych błoniach. I żywostan przedświatowy niejest martwą ciszą, ale żywym ruchem. Wszakże od wieków tłoczy się przed-świat we świat. Odleglejsza przyszłość staje się co chwila bliższą; każda przyszłość jest w biegu ciągłym do krain teraźniejszości! — Tu zdrój życia wiecznego, pojętego głębiéj.

Żywostan światowy jest różnojednią czasową bytu i nicestwa światowego. Bytem jest tu ciałowość in actu, nicestwem duch in actu, a żywostanem życie in actu. Byt światowy, nicestwo światowe i żywostan światowy, są jednym światem. Jest to trójca światowa. W swéj rzeczywistości jest świat li żywostanem światowym. Żywostan ten jest bożyszczem królów, książąt, dyplomatów i innych ludzi świata. Żyją oni prawie zawsze li dla niego. Prezentozoizm rodzi się na tych kwiecistych smugach. — Żywostan

światowy jest nietylko ciągłym ruchem, ale i ciągłą walką. Jest on ruchem, bo świat płynie, jak rzeka, ciągle naprzód. Jest walką, bo w nim ściera się przedświat s pozaświatem. Wszakże teraźniejszość jest ustawicznem polem bitwy przyszłości s przeszłością, czyli idealności z realnością, postępu s historyą, akcyj z reakcyą. Przedświat wciela się we świat jako nowa idea i świeże życie; lecz pozaświat jest ojcem, albo raczéj rodzicielem świata, i pragnie słusznie wychowywać swego syna. Co ma nastąpić, budzi się dziś w ludzkości, jako złota nadzieja, i zapala ją do boju; to zaś, co się już stało, przepływa w teraźniejszość, i występuje jako czcigodny przykład, a najczęściéj jako przywilej lub prawo. Filozof widzi tu cel i środek do działania, oraz umie s tego należycie korzystać, ku dobru człowieczeństwa. — Ponieważ przeszłość rodzi teraźniejszość, więc pozaświat żyje wciąż we świecie dawnego swego życia odgłosem. Historya jest oceanem wylewającym swe wody w rzekę teraźniejszego życia, mącącym jéj kryształy i płynącym wraz z nią naprzód. To przeradzanie się pozaświata we świat, albo raczéj to życie przeszłości w życiu teraźniejszości, znane jest pod imieniem nieśmiertelności historycznéj, przybierającéj z odległością czasów coraz jaskrawsze i świetniejsze barwy, tudzież będącéj prawdą, dotyczącą się życia wiecznego, ale jednostronną.

Żywostan pozaświatowy wreszcie jest różnojednią czasową bytu i nicestwa pozaświatowego. Bytem jest tu ciałowość in sempiterno, nicestwem duch in sempiterno, a żywostanem życie in sempiterno. Także pozaświat jest w swéj rzeczywistości żywostanem. I on jest trójcą w sobie, jak każdy inny żywostan. Życie wieczne jest żywostanem, ponieważ jest bytem i nicestwem w jedni; jest doskonalszym żywostanem od przedświatowego i światowego żywostanu, albowiem jest ich ostatecznem rozwiciem i celem. Pozaświat jest żywostanem; inaczéj niebyłby wiecznem życiem, i w krainach życia nastąpiłaby w jednem miejscu czczość (hiatus, die Lücke), czego żaden filozof nieprzyzna. On jest wielkim i nadzwyczaj zaludnionym lądem stałym życia, i żyje istotnem życiem, bo działa na życie teraźniejszości wszelkiéj;

żyie już dla tego, że raz był życiem. Jedynie rozum widzi w życiu przedświata, świata i pozaświata różnice; dla umysłu jest to jedno i tożsamo życie w trzech rozwikłania swego rosstępach. Gdyby przedświat i pozaświat niebył takiém samém życiem, jak świat, czasowość bez początku i końca niebyłaby objawieniem rzeczywistém wieczności, ale czczą marą. Naówczas i życie w teraźniejszości, będącéj przeszłości i przyszłości jawem, byłoby najniedorzeczniejszą bajką. Życie pozaświata nieulega przecież zmienności takiéj, jak życie świata. Nieboszczyków istota niezostaje rozdrobnioną między wciąż po sobie następujące wczoraj, dzisiaj i jutro, między dzieciństwo, młodość, męskość i starość; lecz żyje pełném i całkowitém życiem, czyli jest tém w każdéj chwili, czém była od kolebki aż do grobu. Jest to doskonałość, skupiająca jaźni nasze kilkodziesięcioletnie, t. j. przez mnóstwo dni i godzin rozrzucone, w jaźń jedyną, obrazem ludzkości całéj i Boga będącą; doskonałość, któréj w życiu tém dostąpić niepodobna. — Preterytozoizm panuje na tych filozoficznych obszarach. Tu życie wieczne uchwyconém zostaje na najwyższym stopniu swego znaczenia; niejest jeszcze atoli zupełnie wyczerpane, bo braknie mu boskości.

5) Oto ostatnie prawdniki.

Żywostan boski jest różnojednią czasową bytu i nicestwa boskiego. Bytem jest tu ciałowość in aeterno, czyli znicz święty; nicestwem myśl tworcza; a żywostanem życie, będące wszelkiego życia najpierwszą krynicą. Gdyby Bóg niebył żywostanem, byłby Bogiem martwym, istotą trupią. Gdyby Bóg niebył sam żywostanem, jakże zdołałby stworzyć żywostan, i rozlać życie po całém swém niezmierzoném dziele; jakże my ludzie przyjśćbyśmy mogli do życia? Jakże pojąć wzrost rośliny, bez przypuszczenia, iż siła wzrostu leżała już w jéj nasiennėm ziarnie; — jakże pojąć życie wszechświata, bez przypuszczenia, iż życie to było już w jego pierwiastku; — jakże pojąć życie tego pierwiastku, skoro jego Stwórca byłby bez życia? I któżby pojął bieg czasów ustawiczny, gdyby ten nieotrzymał od żywéj wieczności pierwszego uderzenia? Jeżeli wszystko a wszy–

stko ma w Bogu swój początek, czemużby żywostan, ta prawda stanowiąca rzeczywistość, nienależał pod to prawidło? Co niejest żywostanem, czyli co się nie staje, niejest ani życiem, ani myśleniem, bo życie i myślenie są następstwem. Gdyby Bóg nieżył, myślećby niemógł. W życie Boga wierzą narody, i my Polacy zaklinając się nawzajem, mówimy: na Boga żywego! Bóg myśli, tworzy wszystko i światem rządzi, a więc żyje. Teolog prawi: Cogitor a Deo, ergo sum. My powiedzieć możemy, stając na błoniach rzeczywistości, jednoczącéj w sobie realność i idealność, obecność i myślenie, byt i nicestwo: Deus loquitur, ergo fio, atque omnia fiunt. „O ty, wiecznie myśląca istoto! Ja jestem myślącą Cię myślą, któręś Ty pomyślił! Myśląc Cię, znajduję się w jedni ze wszystkimi Myślącymi, co myśląc w Tobie, myślą samych siebie, myślą twém myśleniem. Na początku myśliłeś sam siebie i mówiłeś Jestem; a teraz, kto tylko mówi jestem, myśli twoje Jestem. Mówiłeś Ja, i powstał świat; albowiem niema Ja bez jestem czasem, czyli niema podmiotu bez omówcy. I powstał czas, gdy za nim tęskniłeś, i powstała przestrzeń, gdzie myślą Twą spojrzałeś." — Bóg jest najistotniejszém życiem, bo jest źródłem wszelkiego życia, bo jest miłością. On jest żywostanem pierwiastkowym, bo żywostan pochodni jest rzeką, a niema rzeki bez źródła, s którego wypływa.

Żywostan nieboski jest różnojednią czasową bytu i nicestwa nieboskiego. Bytem jest tu ogólna materya, nicestwem ogólny duch stworony, a żywostanem życie ogólne wszechistnienia. Tylko rozum skręcony i umarły niepojmuje życia we wszechistnieniu. W krainach powszechnego Żywostanu niema miejsca dla Martwostanu. Gdzie życie, a życie, tam śmierć jest czczą marą. Śmierć jest końcem pojedyńczości jednéj, a początkiem drugiéj.

Żywostan nieboskoboski nakoniec jest czasową różnojednią bytu i nicestwa nieboskoboskiego. Bytem jest tu ciało nasze, nicestwem dusza, a żywostanem jaźń nasza. Że człowiek w ogóle, czyli ludzkość jest wielkim żywostanem

i końcem wszelkiego żywostanu, tego nikt z nas niezaprzeczy, kto żyje, i mówi o sobie: Jestem.

6) Daliśmy orzeczenie: żywostan jest ciągłą przemianą bytu w nicestwo i nicestwa w byt, stawającą się co chwila ich różnojednią. Orzeczenie to żywostanu występuje przeciw odwiecznéj nauce, że tylko s czegoś coś powstać może, i że z niczego nic niepowstaje. Nauka ta stara rospada się zwykle w dwie przeciwne sobie teorye .U Realistów, na których czele stoi Bako, Loke, Newton, Humbold i t. p. jedynie materya, a u Idealistów, tulących się dziś pod skrzydła Hegla lub kościoła, jedynie duch jest bytem, t. j. czemściś, wszystko inne zaś niczém. Realiści więc uczą: z materyi staje się materya, Jdealiści zaś: z ducha staje się duch; innego żywostanu nieznamy. I tak Materyaliści niepojmują ani nawet ducha ludzkiego, lecz robią go jakąś materyą, lub czynnością mózgu; a u Hegla znowu materya jest li innobytém idei, czyli jawiącym się duchem, zaczém duchem. Że pierwsza teorya jest li cielesnym, a druga li niecielesnym żywostanem, i że obie są z natury rzeczy, panteizmem, dość tu na wspomnieniu. Przeciw tym dwom teoryom, oraz przeciw samemu Heglowi, przytaczamy tu następne własne namienionego filozofa wyrazy: „Starożytni zrobili już prostą uwagę, iż zdanie: tylko s czegoś coś powstaje, a z niczego nic powstać niemoże, znosi i zabija żywostan, albowiem to, s czego coś się staje, i to, co się staje, jest zupełnie jedno i tożsamo, zaczém, nic niestaje się właściwie; — iż więc w zdaniu owém leży rozumowa czyli fałszywa jednia. Dziwić się przeto należy, iż zdanie to stare i w naszych czasach powtarzaném bywa, bez najmniejszéj świadomości, (lub jak w Heglu ze świadomością), że na niém opiera się panteizm, tudzież bez wiedzy (lub jak w Heglu z wiedzą) o tém, że już świat starożytny uznał je za nieprawdziwe.“ Tak uczy Hegel, a przecież u niego, tylko duch jest bytem, rodzącym innobyt, t. j. samego siebie w naturze, czyli tylko s czegoś powstaje coś! — Nic s czegoś powstaje coś, ani z niczego niepowstaje nic, ale s czegoś i niczego, t. j. z bytu i nicestwa, czyli z materyi i ducha rodzi się coś,

albo raczéj żywostan. Tu dopiero pojmujemy należycie, co znaczy w starym testamencie: Bóg stworzył świat z niczego. Bóg wziął nicestwo i tchnął w nie bytem, a powstał stąd światowy żywostan. — Ponieważ byt i nicestwo stanowią bezwzględną jednią, i ponieważ występują li jako oderwane roskładniki żywostanu; więc ani byt, ani nicestwo niemogą być czém inném, prócz samémi loicznémi myślami, t. j. niczém; niemogą być i niesą rzeczywistością, ale mają swe znaczenie, li jako rosczłonia jéj konieczne, jako zewnętrzność i wewnętrzność w organicznéj całości. Stąd wynika, że równie byt jak nicestwo, jako rozerwańce rzeczywistości, są niczém; że byt jest twierdzącém, a nicestwo przeczącém niczém; że żywostan jedynie, jednocząc to dwojakie nic w sobie, staje się rzeczywistością i prawdą. Kto tedy uważa Boga za byt pierwiastkowy, ten wnet uważać go musi za pierwiastkowe nicestwo, bo z bytu do nicestwa, z Dogmatyzmu do Skeptycyzmu, z Ontologizmu do Nihilizmu, czyli z Realizmu do Idealizmu prosta rznie się droga. Kto zaś naucza że Bóg jest żywostanem, temu zaprzeczyć Boga jest niepodobieństwem, bo On przezwyciężył już przeczenie, t. j. Skeptycyzm, Nihilizm i Idealizm. Bóg, uważany jako pierwobyt lub pierwonic, jest Bogiem trupem; Bóg, jako żywostan, jest Bogiem żywym i prawdziwym. Jak rzecz się ma z Bogiem, czyli stnieniem, tak i z istnieniem, oraz istniostnieniem, czyli ze stworzonémi prawdoświeciami. Wszystko tedy jest w swéj rzeczywistości Żywostanem. — Żywostan postępuje wprawdzie ciągle naprzód, przecież w kółko, jak ziemia około słońca, jak cały świat około Boga. Dla tego, nietylko to, co rozwija się zielonym liściem i kwiatem, co jest zdrowiem, wzrostem i postępem, ale także to, co zaczyna świecić żółtością jesieni i zbliża się ku zimie, co jest chorobą, rozwiązywaniem się i zwrotem, jest żywostanem. Jest to żywostan postępowy i zwrotny; wszelakoż żywostan. — Hegel, który loikę i filozofią swą rostwiera bytem, nicestwem, i żywostanem, — mimo tego, że te trzy prawdobłamy są mu jedynie prawdnikiem niecieleśności rosszerzonym, trójcą przedświata,

świata i pozaświata, — uchwycił przedmiot Myślini naszéj głębiéj, niż to się gdzie indziéj stało, przecież jeszcze nie na samém dnie prawdy, bo nieznał stnienia, istnienia i istniostnienia, tego najnaturalniejszego początku. Jeżeliby atoli który z uczniów Hegla mniemał, iż i my, prawiąc także o bycie, nicestwie i żywostanie, hołdujemu jego mistrzowi, i że daléj podobieństwo pewne mieć będziem do ostatniéj spekulacyi, myli się bardzo! Spotkaliśmy się s Heglem w tych trzech punktach, bo to leżało w naturze naszego przedmiotu. Ale już za granicami żywostanu pożegnać się z nim musimy. My mamy dać w rozbierzy loicznego przedmiotu nierównie więcéj pierwowzorów wszechistnienia, czyli idei stworzenia, pierwiastków rzeczywistości, niż on to potrafił; stąd inną pojdziemy daléj drogą. — W żywostanie leży loiczny pierwiastek tego, co się dzieje i co się staje, czyli czynności, działania i ruchu, pierwiastek, którego stara loika nieznała, a którego Dr. Edward Bobryk (patrz §. 7. 1.) szukał, jako podstawy mnóstwa nauk na przedmiotowości polu. Nienadaremnie występuje tu żywostan. Odzywać się on będzie po wszystkich zatokach loicznego myślenia. — Żywostan, będąc zjednoczeniem bytu i nicestwa, jednoczy także dogmatyczne i skeptyczne filozofii pierwiastki, i ma 117. własnych, t. j. biozoficznych umiejętników; które znajdziesz wedle wzorców umieszczonych w prawdobłamie pierwszym. Do tych umiejętników dodawszy znane nam już s końca paragrafu przeszłego 234; otrzymujesz ich na tém miejscu razem 351. — Żywostan jest wprawdzie rzeczywistością, przecież li o tyle, o ile jest jednią żywą bytu i nicestwa. Bez bytu i nicestwa, czyli sam w sobie wzięty, t. j. tylko jako stawanie się, jako forma i czynność bez treści uchwycony, jest także żywostan loicznym oderwańcem, czyli niczém. Takim żywostanowym oderwańcem jest np. byt Heraklita, będący samą metamorfozą.

§. 18.

Bożostan, jako prawdobłam czwarty i ostatni.

1) Żywostan jest już wprawdzie rzeczywistością, ale dopiero czasową. Rzeczywistość czasowa niejest jeszcze prawdą samą, ale chwilowym jéj jawém. Prawdą być może rzeczywistość wiekuista. Jak czasowości calcem jest wieczność, zmienności niezmienność, stawania się trwanie, nieboskości boskość; tak żywostan musi mieć coś stałego i niewzruszonego swą podstawą. Tą podstawą jest Bożostan. Jeżeli żywostan jest obrazem istnienia, to bożostan przedstawia stnienie. Jak istnienie na stnieniu polega, tak żywostan na bożostanie. Przecież jak żywostan niejest istnieniem tak bożostan niejest stnieniém. Ani pierwszy, ani drugi niejest prawdoświecią; są to prawdobłamy, ubierające się w barwy rzeczywistości, ściągające się zarówno do wszystkich prawdoświeci. Ponieważ boskość jest wszędzie ostateczną podwalą; przeto bożostan jest ostatnim prawdobłamem. — Również on daje się wywieśdź z naszego loicznego wstępnia. Jestem. Co znaczy ten wyraz, oprócz tego wszystkiego, co już poznaliśmy? Chociaż zmieniam się całą mą istotą, co chwila; jest atoli coś we mnie, co zostaje wciąż jedną i tąż samą sobistością moją. Byłem czém inném jako pacholę, chłopię, młodzieniec i mężczyzna; wszelakoż jaźń moja była zawsze tażsama. Mam w sobie istnienie, t. j. bóstwo, czyli jestem nieśmiertelną istotą; mój żywostan jest tedy w gruncie bożostanem. Wymawiając słówko Jestem, oświadczam, żem bożostanem, bo nie to jest we mnie właściwie, co zmienia się ustawicznie, ale co jest ciągle, czyli, co jest wszelkiéj metamorfozy dźwigoniem.

2) Prawda przeto, w czwartym i ostatnim swym błamie, czyli w czwartéj i ostatniéj rozbierczego rozwicia swego ostoi, jest bożostanem. Czém jest bożostan? Jest nasamprzód

zlewem bytu, nicestwa i żywostanu w jednę organiczną całość, czyli trójcą w jednéj osobie, a to w indyjskiém trójcy znaczeniu. Byt jest Bramą, t. j. istotą twierdzącą, wszystko tworzącą; nicestwo jest Wisznu, t. j. istotą przeczącą, wszystko niszczącą; żywostan jest Tszywą, t. j. istotą kojarzącą, życie utrzymującą, a bożostan jest Parabramą, t. j. istotą całkowitą, trójcy przedstawionéj harmonijnym organizmem. Jak prawdoświeci są chrześciańskiéj, tak prawdobłamy indyjskiéj trójcy obrazem. — Bożostan jest daléj wiekuistą bytu i nicestwa różnojednią. W nim ustaje walka między bytem, a nicestwem, a miejsce jéj zastępuje pokój nieustanny. Bożostan jest apoteozą i beatyfikacyą żywostanu. Tu życie docześne przeistacza się w życie wieczne. Prawda jako żywostan niemiała w sobie nic boskiego, jako bożostan staje się boginią i otrzymuje gloryą Świętych. Jest to, iż tak rzekę, wniebowzięcie Panny Maryi! Bożostan jest nareszcie powrotem prawdobłamów w prawdobłam najpierwszy, t. j. przejściem żywostanu w byt, przelaniem się końca w początek. Byt jest loicznym oderwańcem i dla tego przeistacza się w nicestwo. Byt i nicestwo, obok siebie stojące, są czynnikami prawdy, ale jeszcze nie prawdą samą. Żywostan jest już rzeczywistością, czyli prawdą samą, ale walka bytu i nicestwa odbywa się w jego wnętrznościach. Bożostan nakoniec jest rzeczywistością zupełną i prawdą samą; jest zwycięstwem bytu nad nicestwem, tryumfującym bytem, żywostanem spokojnym, w zgodzie s sobą bedącym, żywostanowym bytem. — Bezwzględna jednia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako względna ich różnia, tudzież względna różnia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako bezwzględna ich jednia, czyli powstająca i znikająca ustawicznie na łonie żywostanu różnojednia, — albo téż, krócéj mówiąc, byt w żywostanie jako jedność z niczém, i nic w żywostanie jako jedność z bytem, niejest to jeszcze harmonia, zgoda i sojusz, ale bój ku temu celowi. Żywostan niejest całkowitém pokonaniem silnéj wewnętrznéj sprzeczności bytu i nicestwa, lecz dopiero ważeniem tych dwu filozoficznych ciężarów, usiłowaniem przywiedzenia ich do

równowagi i s tych powodów ciągłą oscyllacyą, ustawicznym procesem. W takowym stanie znajduje się prawda zawsze li chwilkę. Już ta jéj niespokojność dowodzi, że to niejest stan jéj prawdziwy. W takowym stanie niegodzi się nam jéj opuścić. Jeżeli w chemicznym kotle topisz miedź i cynę; to nie topienie samo, ale powstający stąd mosiądz jest twym celem. Byt jest, że tak powiem, miedzią, nicestwo cyną, żywostan ich topieniem, a bożostan mosiędzem. W żywostanie stają się byt i nicestwo, te dwa martwe loiczne oderwańce, płynem żywym, usiłującym zjednoczyć w sobie sprzeczne swe czynniki; w bożostanie płyn ten stygnie, twardnieje, staje się rzeczywistością, mającą do realnego bytu podobieństwo. Jeżeli sprzeczności w żywostanie mają raz zniknąć; to chwila ich różnojedni musi stanąć, czyli stać się niezmienną wiecznością. Żywostan, w którym wewnętrzna sprzeczność ustaje, przeistacza się w żywostan boski, wiekuisty, doskonały, czyli w bożostan. Nie mówimy tu li o śmierci, t. j. o przejściu żywostanu w bożostan na łonie ogólnego życia, ale także o przejściach żywostanu w bożostan wszelkiego rodzaju. Takie przejście np. następuje, skoro jaźń nasza czasowa poczuje się wiecznėm bóstwem, pozna swą wysoką godność, i rzuci się w objęcia filozoficznéj prawdy, skoro kto opuszcza pola znikomości i dla wieczności żyć poczyna.

Bożostan jest ubóstwieniem żywostanu, a więc najwyższém urzeczywistnieniem bytu i nicestwa. On prawdy krajem, w którym ta otrzymuje barwy swéj boskości. Żywostan jest doczesną, a bożostan wiekuistą czynników prawdy, czyli prawdobłamów różnojednią. Byt i nicestwo są materyałami prawdy, czyli prawdą in potentia; żywostan jest prawdą in actu, bożostan zaś prawdą in sempiterno, a jeżeli Boga masz na względzie, in aeterno. Żywostan jest dziełem, które piszesz, lub nad którém pracujesz, jest czynnością, robotą; bożostan jest dziełem napisaném, czynnością uwiecznioną, robotą w apoteozie, odpoczynkiem Świętych. Jeżeli byt jest w magnesie prawdy biegunem północnym, a nicestwo południowym, i jeżeli żywostan jest igły téj punktem środkowym, t. j. doczesną, ciągle zmienną różnojednią; to bożostan jest całkowitą magnesową igłą, w któréj

oba końce i środek stają się niezmienną, pełną i organiczną różnojednią. W bożostanie nieznikają bynajmniéj, ani byt, ani nicestwo, ani żywostan, ale stapiają się w jednę harmonią, w jeden ton dźwięczny, w jedno Słowo Boże. I bożostan jest o tyle jedynie rzeczywistością, o ile ma byt, nicestwo i żywostan swémi czynnikami; bez tych trzech prawdobłamów, czyli uchwycony, jako czcze trwanie bez ruchu i życia, jest także li oderwańcem loicznym, t. j. niczém. Nasz bożostan niejest oderwaną myślą, ale rzeczywistością, któréj stnienie, istnienie i istniostnienie jest wyrazem; jest tém, czém doskonałość w sobie i w swym objawie u Jordana Brunona. Jeżeli scholastyk ten mówi: „Świat można myśleć, jako wielkie wiecznie żyjące zwierzę", — to prawda jest tym światem, a życie jéj wieczne bożostanem. — Ponieważ Bożostan ogarnia w sobie znane nam już prawdobłamy; więc ma teżsame prawdniki, jakie dotąd odgrywały rolę. Poznać nam go należy przez prawdniki.

3) Zaczynamy tu, jak i wszędzie, od pierwszych trzech prawdników. Są to najkardynalniejsze bożostanu barwy.

Bożostan cielesny jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa cielesnego, czyli ubóstwieniem cielesnego żywostanu. Materya jest tym bożostanem. Ona trwa ciągle, i zawsze jest, jak Bóg, tażsama, mimo ustawicznéj metamorfozy, będącéj jéj charakterem i prawem. Pojedyncze gwiazdy np. powstają i przemijają w odległych czasach, jak wszelkie jednostki; całkowite niebo wszelakoż jest wiecznie pełne lamp świetnych i ciągle jednakim dla każdéj ziemi, bogatym w złoto baldakimem. Słońce nasze, jak każde ciało niebieskie, ulega rozmaitym wewnętrznym rewolucyom, a przecież świeci nam zawsze tak świeżo i pięknie, jak pradziadom ludzkości w Edenie. Jego wschód i zachód, rospływając się purpurowym oceanem, zachwyca nas wciąż jeszcze i sprawia w poetach natchnienie, jak w arkadyjsko-idyllicznych wiekach. Ziemia nasza pokazuje ślady wielkich wstrząśnień i przemian, wyrzuca dziś także ze swego wnętrza góry i wyspy; jest atoli ciągle jedną i tąż samą matką naszą, naszą alma genitrix et nutrix. Pory roku prze-

chodzą tak szybko; ale wiosna, lato, jesień i zima są ciągle jednakiémi każdego roku postaciami. Jaskółka lepi dotąd swe gniazdeczko, jak w zaraniu ziemskiego życia; lew i tygrys, wilk i owca, osieł i lis, orzeł i sowa i t. p. są ciągle, i objawiają téżsame charaktery, jak przed lat kilkutysięcy. Śród powszechnéj zmienności widzieć się daje nawet empirycznie niezmienność, czyli śród płynącego żywostanu stojący bożostan. N a t u r a e v u l t u s s e m p e r e s t i d e m. To postrzeżenie zrobili już Starożytni. Fizyka uczy od dawna, że materya, przy całéj swéj przemianie, nietraci ani drachmy ze swéj ilości i ciągle jest taż sama. Widzimy coraz inne zarysy w pojedyńczościach, ale ogół natury zawsze jednaki. I jakże materya mogłaby się zmieniać? Gdyby się zmieniała istotnie, przestawałaby być materyą. Objaw jéj tylko co chwila inny, lecz ona sama zawsze tażsama. Jéj pierwiastek leży w Bogu i jest boskiéj natury; boskość stanowi przeto jéj charakter. Materya, jako b y t, i materya jako n i c e s t w o, są dwoma roskładnikami rzeczywistéj materyi i należą koniecznie do jéj konstrukcyi; materya jako ż y w o s t a n jest rzeczywistéj materyi czasownym objawem, a materya jako b o ż o s t a n jest rzeczywistą materyą samą. Tu dopiero prawdnik nasz pierwszy t. j. cielesność odsłania pełne swe znaczenie i przybiera postać filozoficznego całokształtu. — U Eleatów występuje materya po raz pierwszy w swym bożostanie, lecz wymawia się jeszcze tylko jako b y t wieczny i niezmienny, podwalą wszelkiego bytu będący. — Bożostan cielesny niepodlega przeto najmniejszéj wątpliwości, i jest pełną e m p i r y c z n ą prawdą.

Bożostan niecielesny jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa niecielesnego, czyli ubóstwieniem niecielesnego żywostanu. Duch jest tym bożostanem. On t r w a c i ą l e, i pomimo całéj swéj metamorfozy, jest jak Bóg, w i e c z n i e t e n ż e s a m. Pojedyńcze spekulacyjne całokształty powstają wprawdzie co chwila i wnet przemijają, tudzież panowanie ich nad myślą ludzkości nader jest krótkie. Ale odcienia, czyli szczególności ducha są ciągle jednakie. Mamy np. wciąż dogmatyzm, skeptycyzm, bio- i teozofią, realizm, idealizm i filozofizm, teizm, ateizm, panteizm, supernatu-

ralizm, mystycyzm, pietyzm, fizykę, metafizykę, empiryą, spekulacyą i filozofią. Zmienia się tu li czasowość, wiekuistość pozostaje. Duch Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Zenona, Epikura i t. p. jest wieczny, i występuje ciągle w innym świeżym objawie. Nawet przesądy i zabobony, nawet głupstwa oczywiste żyją ciągle, odgrywają swą rolę w każdym narodzie i po wszystkie czasy. Niema zabobonu starożytnego, któryby dziś jeszcze nieposiadał swych czcicieli i kapłanów; niema gusła żadnego, któreby nie liczyło życia lat kilka tysięcy. Duch w ogóle jest jawiącą się wiecznością, wszystko przeto, co do niego należy, jest wieczne. Fałsz jest tak stary, jak prawda, a głupota była na ziemi pierwéj, niż mądrość. Niedorzeczność urodziła się wraz z loiczną awożnością, a Sofistyka wraz z loiką. Dwa a dwa są cztery; dwa boki trójkąta są większe od trzeciego; Bóg jest stwórcą świata i t. p., są to prawdy, albo raczéj zdania, które już Adam powtarzał. Rzeczywistość niecielesnego bożostanu nieulega zatém najmniejszéj wątpliwości. Duch jako byt i nicestwo, stanowi czynniki rzeczywistego ducha, materyały umiejętne, Dogmatyzm i Skeptycyzm, metafizyczną możebność. Duch jako żywostan jest objawem rzeczywistego ducha, a duch jako bożostan jest duchem rzeczywistym. Jest to heglowska idea w swéj troistości, pełny metafizyczny całokształt, spekulacyjna prawda, któréj myśl ludzka nigdy niezaprzeczy.

Bożostan zasadniczy jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa zasadniczego, czyli ubóstwieniem zasadniczego żywostanu. Bożostanem tym jest jaźń w człowieku, a słowo boże w rzeczowości powszechnéj. Jaźń ludzka jest tażsama od kolebki aż do grobu. Człowiek zmienia się ciągle, ale jaźń jego niezna właściwie zmiany. Ona była przed przyjściem naszém na świat i pozostaje po śmierci. Jest to bóstwo, będące naszą istotą, wieczności promień w nas żyjący. Że jaźń ta jest bożostanem, i któżby mógł wątpić? Skeptykowi tego rodzaju możnaby powiedzieć: niemasz własnego uczucia! Wreszcie tylko byt, nie zaś bożostan może być wątpliwości przedmiotem. — Podobnież słowo Boże, będące rzeczy istotą, którém jest także jaźń nasza, jest nie-

zmienne i wieczne. Już ludzkie słowo jest długo-trwałe. Ileż polskich ojców np. umarło i zeszło ze sceny działania; ale polski wyraz Ojciec ciągle żyje i działa. Toż samo rozumie się o każdym innym polskim, niemieckim, francuskim wyrazie. Każde ludzkie słowo żyje tak długo, jak naród, który je wyrzekł; żyje i dłużéj od narodu, jak to widzimy na języku greckim, łacińskim i hebrajskim. Tém rozleglejsza wieczność jest słowa bożego własnością. I tak każda trawka, każde ziołko, każdy motylek żyje kilka dni lub miesięcy; ale słowo boże, będące ich podstawą, trwa ciągle i objawia się w nowych trawkach, ziołkach i motylkach. O wszystkich rzeczach znaczy się tożsamo. I niejestże stan taki wszechistnienia, ta wieczna zasadniczość ogólna bożostanem? — Istota rzeczy, jako byt i jako nicestwo, stanowi czynniki zasadniczości; jako żywostan jest jéj objawem, a jako bożostan nią samą. Tu trzeci prawdnik rozwija się w swéj pełni i występuje w swym całokształcie. — Jaźń empiryczna, stanowiąca pierwiastkowy pokład ciała i będąca ogniskiem zmysłowego czucia, jest zasadniczym bytem w człowieku; jaźń metafizyczna, czyli korzeń duszy, jest zasadniczém w nas nicestwem; jaźń działająca zasadniczym żywostanem, a jaźń, co jest wszelkiéj czasowéj jaźni podścieliskiem wieczném, zasadniczym bożostanem. Podobnyż system objawia się w każdém słowie bożém. — Że zasadniczość w ogóle jest bożostanem, uznaje to każdy, kto wydarł się z obięć skończenności, i wie że tylko boskość może być na łonie istnienia zasadą.

4) Przystępujemy do drugiéj prawdnikowéj trójki.

Bożostan przedświatowy jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa przedświatowego, czyli nbóstwieniem przedświatowego żywostanu. Przedświat jest tym bożostanem. I któż zdołałby zaprzeczyć, że ludzie zyjący dziś w przedświecie są najczystszemi i niczém niepokalanemi aniołami? Oni niepopełnili jeszcze żadnéj zbrodni; nieznają winy, ani nawet kościelnego pierworodnego grzechu; dalecy są od wszelkiéj słabości, żądzy i chuci. Dla tego téż żyją w świecie najbliższym nieba, w raju, s którego, po urodzeniu się w świecie zwyczajnym, wypędzeni zostaną, i oglądają Boga na żywe oczy. Oni niewinniejsi są na–

wet od Świętych Pańskich, żyjących w pozaświecie, bo na tych ciąży, przynajmniéj téj lub owéj słabości raz okazanéj przypomnienie. Ludzie najdoskonalsi pozaświata są słońcami z małémi plamkami; ludzie przedświata, wszyscy bez wyjątku, są słońcami bez najmniejszéj plamki. Jeżeli dziecię jednoroczne jest niewinne, to człowiek przedświatowy tysiąckroć niewinniejszy. Podobnyż blask doskonałości otacza wszystkie rzeczy przedświata. Są to słowa boże w całkowitéj swej czystości; pierwowzory, których istotą świętość. Niejestże cały kraj przyszłości wielkim zaczarowanym krajem ideałów; krajem, który zaledwie największy poeta zdołałby we wszystkich świetnych barwach zmalować? Przedświat niejest marzeniem, ale rzeczywistością, bo jest każdego świata rzeczywistego pierwiastkiem, albo raczéj światém rzeczywistym in potentia. Jest to jeden z najpiękniejszych bożostanów. Przedświat, mimo ustawicznéj swéj przemiany w świat, trwa ciągle, jest ciągle przed nami, stanowi nasz ideał i naszę doskonałości gwiazdę. Jest on przeto i s tego względu bożostanem. Przedświat ma byt, nicestwo, żywoi bożostan swémi roskładnikami, które wiążąc się w organiczny całokszałt, podają w pełności jego pojęcie.

Bożostan światowy jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa światowego, czyli ubóstwieniem światowego żywostanu. Świat jest tym bożostanem. Jakoż świat, mimo tego, że wciąż płynie, jak rzeka, trwa dotąd i pokazuje zawsze tęż samą postać, tęż samę naturę i istotę. Od wieków np. toczy się jednaka walka na łonie ludzkości żywéj między wolnością a niewolą, demagogizmem i despotyzmem, państwem i kościołem, światłem i ciemnotą, postępem i zwrotem. Lud jest i dziś jeszcze starym wielkim stonogiem z główką malutką; piłką w ręku szarlatanów, oszustów i tyranów. Mężczyzna jest ciągle śmiały, rozumny i pełen zasad; kobieta znowu ciągle piękna, podstępna, kapryśna i próżna. Kmiotek uprawia już tyle lat tysięcy swą rolę; mieszczanin trudni się wciąż rzemiosłem, sztuką i handlem; żołnierz swym karabinem; uczony książką i piórem; i tak daléj przez wszystkie stany. Pieniądz jest zawsze bożyszczem świata i wiedzie od czasu do czasu, tu i owdzie do zbrodni. Bogini sprawiedliwości ma

i dziś jeszcze oczy zawiązane. Jeniuszów prześladują ciągle, aby im późniéj tém świetniejsze budować ołtarze. Cnota jest biedną dziewką w kuchni, a niecnota miłościwą panią w spaniałym salonie; anioł płacze wszędzie, a szatan tryumfujący urąga się mu złośliwie. Wszelakož i Dobre tu objawia się ustawicznie i mądrość głos swój podnosi, aby przypominać ludziom pokrewieństwo ich z Bogiem. Słowem, świat jest Olimpem, pełnym Bogów i — Tartarem, w którym szatani mieszkają. Nie sąž to rysy wiecznie tegož samego świata, czyli światowego božostanu? Zajrzyj w starych pisarzy greckich, rzymskich, lub polskich, i powiedz, czyli świat ich niebył kropla w kroplę podobny do naszego? Nikt więc rzeczywistości światowego božostanu niezaprzeczy. Tu świat pojętym zostaje, jako byt, nicestwo, žywo- i božostan, zaczém w całkowitéj swéj pełni; tu prawdnik światowość wyczerpanie swe znajduje.

Božostan pozaświatowy jest wiekuistą róžnojednią bytu i nicestwa pozaświatowego, czyli ubóstwieniem pozaświatowego žywostanu. Pozaświat jest tym božostanem. Jest on, mimo prawdziwego i pełnego žycia swego, wieczną i najoczywistszą trwałością. Wszystko, co raz było lub stało się, czyli co przeszło na łono pozaświata, przyjmuje piętno niezmienności. Sezostrys, Salomo, Temistokles, Plato, Cezar, Karól W., Napoleon, błyszczą ciągle na niebie ludzkości, jako świetne gwiazdy, a to nie jedynie w historyi, ale w rzeczywistém i raz na zawsze objawionėm królestwie božém. Kto tu žyje, nielęka się śmierci i płomiennego stósu, a choć otrzymał niegdyś rany, nieczuje boleści. Alexander W. zdobywa tu ciągle Persyą i Indye, a Kolumb odkrywa Amerykę. Dzieła Homera, Sofoklesa, Arystotelesa są wiecznie težsame, wieczną dla płynącego świata nauką. Głupiec mówi, že filozofia zmienia się co chwila. Czyliž Platońska nauka dotąd niežyje? Platońska filozofia pozostała i jest do dziś dnia człowieczeństwa chlubą, a pogańska religia, co rościła sobie prawo jedyne do wieczności, co pyszniła się na swój początek boski, na swą nieomylność i nieindywidualność, znikła jak ciemna omacnica i niepozostawiła po sobie w płynącym świecie ani śladu. Co było lub stało się in actu, jest

i staje się ciągle in sempiterno. W pozaświecie żyje nietylko świat, ale i przedświat każdy. Tu koniec i korona wszelkiego objawu. Przy żywostanie poznaliśmy różne rodzaje nieśmiertelności i zrobiliśmy w końcu uwagę, że to jeszcze nieśmiertelność niezupełna, ponieważ jéj braknie boskości. W bożostanie pozaświata otrzymuje ona boskości charakter i wznosi się na sam szczyt swego znaczenia. — Pozaświat jest bytem, nicestwem, żywo- i bożostanem w świata apoteozie. Tu więc pojmujemy go należycie; tu widzimy go w pełnym umiejętnym całokształcie. — Kto pozaświatowego bożostanu rzeczywistości nieuznaje, ten żadnego bożostanu nieujrzy.

5) Teraz następują ostanie trzy prawdniki.

Bożostan boski jest świętą różnojednią wiekuistą bytu i nicestwa boskiego, czyli ubóstwieniem boskiego żywostanu. Bożostanem tym jest Bóg sam. Tu pierwsza prawdoświeć, t. j. stnienie, występuje w całkowitéj swéj prawdobłamowéj pełni. Bóg jako byt i Bóg jako nicestwo, to czynniki wieczne w istocie Boga. Jest to Ormuzd i Aryman staroparski, Bytos i Charys gnostyckie, twórczy pierwiastek natury i twórczy pierwiastek ducha, twierdzenie i przeczenie, dwójca wydobywająca się z łona bezwarunkowéj jedności. Bóg jako żywostan jest gnostyckim Monogenesem, twórczym pierwiastkiem świata. Jak w żywostanie leży byt, nicestwo i życie, tak ze świętego i twórczego żywostanu płynie świat trojaki: przedświat, świat i pozaświat. Bóg wreszcie jako bożostan jest pierwiastkiem Boga, t. j. samym Bogiem. Bóg trwa wiecznie i niedoznaje odmiany. On jest ciągle Stwórcą, Ojcem i Panem człowieczeństwa, punktem środkowym wszechistnienia, jaźnią wszech jaźni, całostką, która słowem swém wywołała powszechną, niezmierzoną całość. Gdyby Bóg niebył Bożostanem, jakże mogłyby być nim natura, duch i świat trojaki? I owszem, wszelki bożostan winien bożostanowi boskiemu swój początek i swe istnienie.

Bożostan nieboski jest wiekuistą róznojednią bytu i nicestwa nieboskiego, czyli ubóstwieniem nieboskiego żywostanu. Bożostanem tym jest całe stworzenie, któremu

braknie przeświadczenia i jaźni, które w Bogu i człowieku znajduje swe przeświadczenie i jaźń swoję. Jest to rozległa kraina nieświadomości, pojęta jako wieczna obecność. Tu prawdnik nieboskość, pokazawszy się bytem, nicestwem, żywo-i bożostaném w jedni, odsłania pełność swego znaczenia, oraz umiejętny swój całokształt. Nieboskość jest także trwaniem wieczném, bo są nią wieczna natura, wieczny duch i trzy wieczne światy, wyjmując li człowieka. — Niechajże jeszcze jaki nietoperz wrzeszczy przeciw naszéj filozofii i potępia ją za to, że jeden z jéj siestrzanów stanowi bezwzględną jednią między stwórcą a stworzeniem! Jest to siestrzan li przeczący, i odgrywa na swém miejscu taką jedynie rolę, jak nicestwo wprawdobłamach, t. j. przedstawia konieczne w prawdzie, lecz przemijające umiejętne słowo. Jeżeli występują u nas dwa prawdniki boskość i nieboskość, oraz pokazują się w swéj różnicy przez wszystkie prawdobłamy, t. j. w bycie, nicestwie, żywo-i bożostanie; któż odważy się przyznawać bezwzględnéj jedni większe znaczenie niż względnéj różni, lub nas oskarzać, iż mięszamy Boga ze światem? Wreszcie bezwzględną jednią trzeba myśléć umysłem, nie zaś rozumem. Rozumowa bezwzględna jednia jest zaiste niedorzecznością i zasługuje na potępienie! — Bożostan nieboski, pojęty w swéj prawdobłamowéj pełni, przedstawia drugą prawdoświeć, t. j. istnienie, w wewnętrznym i umiejętnym Organizmie.

Bożostan nieboskoboski jest wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa nieboskoboskiego, czyli ubóstwieniem nieboskoboskiego żywostanu. Bożostanem tym jest człowieczeństwo, uważane w całéj swéj pełni, t. j. nietylko dzisiejsze, ale przeszłe i przyszłe, czyli człowieczeństwo wszech czasów, człowieczeństwo wieczne, człowieczeństwo nietylko ziemskie, ale wszech słońc i planet. I któż zaprzeczy, że to spaniałe, wiecznie żyjące i zawsze jednakie człowieczeństwo jest bożostanem? Ponieważ każdy człowiek pojedynczy przedstawia w sobie całe człowieczeństwo, nietylko dzisiejsze, ale przeszłe i przyszłe, więc każdy pojedyńczy

człowiek, pojęty w pełni swego istnienia, jest także niniejszym bożostanem. Myśl tu brata twego, lub sam siebie w przedświecie, świecie i pozaświecie, jako jaźń wieczną, ciągle tążsamą, a rozumieć nas będziesz! I czyliż jaźń ludzka, tak uchwycona naszym mysłem, niejest doskonałym obrazem Boga? I czyliż Bóg może być czém innėm, prócz jaźnią jedyną, nad przedświatem, światem i pozaświatem, czyli nad trzema królestwami swémi, które stworzone jaźni zaludniają, panującą? Spodziewamy się, iż ta błyskawica myśli, ma swoję wartość! — Prawdnik nieboskoboskość, okazawszy się bytem, nicestwem, żywo-i bożostanem, przyszedł tu do zupełnego rozwicia swego znaczenia, i odsłonił ogniwa swego całokształtu. — Tu prawdoświeć trzecia, t. j. istniostnienie występuje w swéj prawdobłamowéj pełni. Rzecz nasza przeto skończona! — Czytelniku, myśl teraz trzy prawdoświeci; daléj rozwicie ich przez cztery prawdobłamy i za każdym razem przez dziewięć prawdników; nareszcie pełne ich wystąpienie w trzech ostatnich prawdnikach bożostanu! Niejestże to harmonia, w któréj najróżnorodniejsze tony zlewają się w końcu w jeden ton i wracają w początek? Goete mówi: „Skoro spotyka nas coś wielkiego i niespodziewanego, skoro oko nasze ugląda nadzwyczajność; duch nasz zatrzymuje się chwilę i słupieje. Nic bowiem niemamy, s czém moglibyśmy to porównać!“

6) Bożostan w ogóle znany był głębokiéj i pełnéj ducha Starożytności. Ojciec Spekulacyi Xenofanes, uczył już, co następuje: „Rzeczy, które widzimy i dotykamy, niepowstawały nigdy. Niema wcale przechodu z nicestwa do bytu; niema istotnego początku i końca; niema ruchu i odmiany. Powstawanie i znikanie, co staje i co dzieje się, jest zmysłową ułudą; skoro zaś spojrzysz w rzeczy naturę głębiéj, wszystko to niepodobieństwem. Jedynie Bóg jest prawdziwém, t. j. wiecznėm, niezmiennėm istnieniem. Istnienie to niezmienia się nigdy, jest ciągle témżesamém trwaniem. Czas jest zmysłową marą. Świat i Bóg stanowią zupełną jedność, wieczną spokojną

Monadę, i są Hentopanem. Hentopanu, t. j. Absolutu tego, jedynym charakterem jest ciągła tożsamość.“ Oprócz Xenofanesa Zeno z Elei i jego zwolennicy zaprzeczali, jak wiadomo, ruchu w naturze, uznawali więc bożostan. Ale starożytny ten bożostan różni się bardzo od naszego. Niejest to byt, nicestwo i żywostan w swéj różnojedni wiecznéj, jak u nas, ale byt jedynie; niejest to jednia wszystkiego, w któréj panuje różnia wszystkiego, w któréj szczególniéj różnica między Stwórcą a stworzeniem rzeczą jest kardynalną i najpierwszą, jak u nas, ale ślepa umysłowa jednia bezwzględna. Bożostan starożytny jest przeto li oderwańcem loicznym, czyli nierzeczywistością, niczém. Jakkolwiek Xenofanes, Zeno z Elei i ich zwolennicy pod tym względem zbłądzili; wszelakoż duch ich, widzący bożostan, robiący trwanie posadą przemiany, godzien jest, zwłaszcza, gdy masz wzgląd na tak wczesne ludzkości zaranie, całego uwielbienia. — Hegel, wystawiwszy byt, nicestwo i żywostan, das Sein, das Nichts und das Werden, zamiast bożostanu, des Bestehens, czyli pro immanentia, daje nam istnienie, das Dasein. Czytelnik polski wie już, że istnienie jest w samém sobie prawdoświecią i rzeczywistością, że więc prawdobłamem, t. j., jeżeli go uważasz w samym sobie i bez innych, loicznym oderwańcem być niemoże. Hegel czuł głęboko, że żywostan, którego cechuje ustawiczna zmienność, niejest ostatecznym prawdy wyrazem, że wyrazem tym musi być coś rzeczywistego, i dla tego wystawił istnienie. Ale tym sposobem uchwycił prawdoświeć zamiast prawdobłamu, prawdę samę, zamiast nowéj jéj postaci. Oprócz tego istnienie nie jest stnieniem. Tym sposobem została filozofia jego raz na zawsze na łonie czasowości, i niezrobiła kroku przestępnego w wieczność. Inaczéj zupełnie w naszéj Myślini. Idzie tu o ontologiczne barwy wszechistnienia, a w gruncie li o znaczenie słówka Jestem. Cóż więc prostszego i naturalniejszego, jak, że po stawaniu się następuje trwanie, jako różnojednia bytu i nicestwa, czyli po żywostanie bożostan? Hegel mówi: „Istnienie jest żywostanem w formie swego pierwszego rozczłonia, t. j. w for-

mie bytu, a przeto czemściś." Jest to nędzny prawdziwie sojusz po tak długiéj walce bytu z nicestwem. Istnienie albowiem, będąc żywostanem w pierwszém swém rosczłonieniu, rosstrzyga bitwę li na korzyść bytu; nicestwo tym czasem niezostało pokonane i stoi na polach walki. Hegel tego niespostrzegł, i dla tego nicestwo to walczyło ciągle w jego filozofii, aż w końcu świata dowiodło, że niewyszła za granice czasowości. Szło tu Heglowi, jak się zdaje, oto, ażeby koniec wrócił w początek, i dla tego jego Dasein jest wirkliches Sein. Nasz bożostan powraca także w byt i jest rzeczywistością, niepotrzebuje przecież być istnieniem, a nadto najnędzniejszém, t. j. li czémściś, czyli pewną, czasową, skończenną i dotykalną, tą lub ową rzeczą. Szło tu nie o rzecz pojedyńczą, ale o wielkie i ogólne prawdy znamiona! — Jak byt Ontologią czyli Dogmatyzm, nicestwo zaś Nihilizm czyli Skeptycyzm, a żywostan Biozofią rodzi; tak bożostan daje nam Teozofią. Poznaliśmy już tę teozofią przez dziewięć prawdników, czyli w dziewięciu kardynalnych kształtach. Lecz i w bożostanie zachodzi tenże sam obrachunek, co na łonie bytu. Stąd wynika 117 teozoficznych pierwiastków. Dodawszy do nich ontologicznych, skeptycznych i biozoficznych, czyli dotychczasowych 351 pierwiastków, otrzymujesz razem 468 umiejętników. Każdy z umiejętników tych opiera się na pewnéj, niezawodnéj prawdzie, albo raczéj na pewnym małym promieniu prawdy i może być podstawą filozoficznego całokształtu, jest przecież jednostronny, bo bierze jedno włókienko nerwowe, za cały organizm, jedno spojrzenie Apollina za samo słońce. Filozofia nasza, starając się o wszechstronność, ogarnia w sobie wszystkie pierwiastki, o ile jéj tego stan dzisiejszéj filozoficznéj różnojedni dozwala. S tych powodów, jeżeli niejest ona bezwarunkowo pełnym, — gdyż to staćby się mogło li przy końcu wszystkich czasów, w ostatniéj godzinie objawionéj wieczności, — to przynajmniéj warunkowo pełnym umiejętnym całokształtem. I na tém téż jedynie polega w filozofii krok dalszy. — Bożostanu nienależy mięszać s pozaświatem. Jest to trwałość piętnująca nie sam pozaświat, ale wszystkie prawdniki.

§. 19.
Rozmaitości.

1) Prawda jest w sobie jedna tylko i stanowi wielką organiczną całość. Dwu lub więcéj prawd myśleć niemożna, bo naówczas jedna z nich byłaby mniéj, a druga więcéj prawdziwą; prawda tym czasem musi być wszędzie i zawsze jednako prawdziwą, czyli jest wszędzie i zawsze tążsamą, zaczém jedną. Gdyby było prawd dwie lub więcéj, w tedy byłoby dwu Bogów i więcéj, oraz dwie wszechnice świata i więcéj. Prawda jest nieskończonością bez granic. Dwu lub więcéj takich nieskończoności niepodobna jest myśleć od razu. Gdybyś je chciał myśleć, niebyłyby nieskończonościami, lecz odcienami jednéj i tejże saméj nieskończoności. — Prawda ta w sobie jedna i jedyna, ta święta i wieczna nieskończoność bez granic, wzięta pod rozbierz łoiczną, okazuje natychmiast trzy wielkie odcienia, t. j. stnienie, istnienie i istniostnienie. Stnienie jest nieskończonością w sobie, czyli prawdą twórczą, veritas creatrix; istnienie nieskończonością za sobą, czyli prawdą stworzoną, veritas creata, a istniostnienie nieskończonością za sobą i w sobie, prawdą stworzoną, w któréj leży promień twórczości, veritas creata et creatrix simul. Pierwsza s tych prawd jest całostką, w któréj leży całość wszechistnienia, czyli wszystko a wszystko, zaczém także przeświadczenie, mądrość, wszechmoc; druga s tych prawd jest całością wszechistnienia, t. j. prawdą, którę bezwarunkowa całostka stworzyła i za siebie przeniosła; trzecia s tych prawd nakoniec jest całością, złożoną z nieprzebranéj mnogości zawarowanych całostek, będących bezwarunkowéj całostki wiernym obrazem. Są to trzy prawdoświeci, których rzeczywistość oczywista. Prawdoświeci są jedną i tążsamą prawdą, jedną i tążsamą nieskończonością w trzech zupełnie różnych ostojach swego rozwikłania. — Cztery prawdobłamy, t. j. byt, nicestwo, żywostan i bożostan, oraz należące do każdego z nich dzie-

więc prawdników, t. j. cielesność, niecielesność i zasadniczość, przedświatowość, światowość, i pozaświatowość, boskość, nieboskość i nieboskoboskość, są, że tak rzekę, barwami ogólnéj prawdy, i dotyczą się nietylko istniostnienia i istnienia, ale także stnienia. Są to konieczne ontologiczne własności, które znajdują się we wszelkiéj istocie, co jest, we wszystkiém, co jest, zaczém równie w stworzeniu, jak w Stwórcy. Gdyby te ontologiczne własności niebyły przymiotami Boga; Bóg niebyłby naówczas τὸ ὄντως ὄν, t. j. niebyłby essencyą, życiem, źródłem, trwaniem, przeświadczeniem i własném uczuciem wszechistnienia; naówczas niebyłoby Boga wcale; naówczas i stworzenie niemiałoby tych przymiotów. Równie prawdobłamy jak prawdniki są w stnieniu, istnieniu i istniostnieniu koniecznémi odcieniami. Są to kolory w tęczy trzech prawdoświeci; tony w Sfer muzyce, która grzmi w niebie, a rozlega się tymże samym odgłosem w każdym zakątku stworzenia. Równie prawdobłamy jak prawdniki są, każdy w sobie i dla siebie, tylko loicznémi oderwańcami, nierzeczywistością, niczém, i tém różnią się od prawdoświeci; ale razem wzięte, przedstawiają prawdoświeci i prawdę w ogóle w najpiękniejszym całokształcie, dają nam widzieć wewnętrzny ich organizm, i jako rzeczywistości czynniki są rzeczywistością. Tak nerwy i muszkuły są jedynie w żywém i zdrowém ciele rzeczywistością, tudzież mają swe znaczenie. Oto postać Bogini Aletei; oto viva veritatis anatomia!

2) Wszystkie barwy i odcienia całokształtu prawdy ogólnéj przenikają się nawzajem. I tak w każdéj prawdoświeci, w każdym prawdobłamie i w każdym prawdniku znajduje się prawda całkowita, jedna i tażsama nieskończoność. W prawdzie całkowitéj znajdują się znowu wszystkie prawdoświeci, prawdobłamy i prawdniki. — Lecz niedość na tém. Widzieliśmy, jak w bożostanie stapiały się wszystkie prawdobłamy i prawdniki w jednę organiczną całość. Tożsamo dzieje się w każdym prawdobłamie, lecz odkrywać tego niemogliśmy, bo zajmując się prawdobłamem pierwszym lub drugim, następne były nam jeszcze nieznane. Bierzemy tu prawdobłam pierwszy i jego prawdniki jako przykład. Byt

cielesny, będąc twierdzeniem, jest bytem właściwym, i przedstawia cały prawdobłam pierwszy. Byt niecielesny znowu, jako przeczenie bytu cielesnego, zaczém jako przeczenie bytu właściwego, jest w prawdobłamie pierwszym nicestwem i przedstawia w nim cały prawdobłam drugi. Byt zasadniczy wreszcie, będąc doczesną i wiekuistą jaźnią, brzmiącém i trwającém słowem bożém, jest jako podwójne kojarzenie dwu bytów poprzedzających, żywo-i bożostanem w prawdobłamie pierwszym, tudzież przedstawia w nim prawdobłam trzeci i czwarty. A więc już w pierwszéj prawdnikowéj trójce prawdobłamu pierwszego leżą wszystkie cztery prawdobłamy; już w pierwszéj ostoi bytu leży nicestwo, żywostan i bożostan. W prawdnikach następnych t. j. w bycie przedświatowym, światowym i pozaświatowym znajduje się za każdym razem cała pierwsza prawdnikowa trójka, a więc także cały byt, całe nicestwo, cały żywo-i bożostan, ale w trzykroć innéj kombinacyi i składni. W ostatnich trzech prawdnikach, t. j. w bycie boskim, nieboskim nieboskoboskim, leżą za każdym razem obie poprzedzające prawdnikowe trójki, zaczém znowu wszystkie prawdobłamy, ale w nierównie bogatszéj rozmaitości, W prawdobłamie pierwszym, czyli w bycie żyją również wszystkie trzy prawdoświeci i występują w najrozliczniejszych postaciach, jak to widzieliśmy przy wydobywanıu umiejętników. Co tu rzekliśmy o prawdobłamie pierwszym, znaczy się także o prawdobłamie drugim, i trzecim. Każdy prawdobłam przeto ogarnia w sobie wszystkie inne prawdobłamy, a nawet prawdoświeci, i przedstawia je w nowym różnowzorze. Jest to zaiste, jak na początku téj rosprawy całéj, czyli zabierając się do prawdobłamów, rzekliśmy, kalledoskop wielki, który nam za każdym razem odsłania nową, piękną, harmonijnie ułożoną prawdy różnojednią! Jeżeli kto niepojął należycie różnojedni naszéj, tutaj dotykać jéj może nawet ślimaczémi mackami najtępszego mysłu!

3) Ponieważ byt cielesny jest właściwym bytem, nicestwo cielesne, jako przeczenie cielesnego bytu, bytem niecielesnym, a żywo-i bożostan cielesny, jako ko-

jarzenie bytu i nicestwa cielesnego, bytem zasadniczym; ponieważ byt cielesny, nicestwo cielesne, żywo–i bożostan cielesny są jedną i tążsamą cielesnością w różnych odcieniach; więc cielesnością w różnych odcieniach są byt niecielesny i zasadniczy, a to równie jak byt cielesny. Ponieważ znowu byt światowy, przed–i pozaświatowy są pierwszą prawdnikową trójką bytu w trzech świata ostojach; ponieważ wreszcie byt boski, nieboski i nieboskoboski, przedstawia obie prawdnikowe trójki bytu na trzech stanowiskach mysłowych; więc wszelki byt jest w gruncie swym cielesnością. Stąd wynika, że byt w ogóle jest materyą, i że całokształt pierwszego prawdobłamu jest Materyalizmem. Ontologizm i Dogmatyzm są przeto mniéj więcéj jawnym lub ukrytym Materyalizmem. Jest to Empirya w całéj rościągłości. — S tychże samych powodów jest znowu wszelkie nicestwo, już jako przeczenie bytu, jako przeczenie twierdzenia, duchem. Duch jest odwiecznym rzeczy danéj przeczycielem; jest względem materyi niczém; jest powagi, czyli twierdzenia niszczycielem. Drugi prawdobłam przeto jest całokształtem Spirytualizmu. Stąd wypada, że Spirytualizm jest Skeptycyzmem, i jest nim względem Dogmatyzmu; że Spirytualizm jest w gruncie Nihilizmem. Jest to Spekulacya w głębi swego znaczenia. — S tychże samych powodów jest żywostan światowością, życiem, zmiennością, czynem, a bożostan boskością, trwaniem, czyli życiem wieczném, niezmiennością, czynności koroną, pokojem, obadwa zaś materyą i duchem w różnojedni. Stąd wypada, że równie Bio–jak Teozofia są Materyalizmem i Spirytualizmem w różnojedni żywéj, i że filozofia stapia w sobie wszystkie te umiejętne postaci, jak prawda w ogóle wszystkie swe świeci, błamy i prawdniki. — Do tak ważnych rezultatów dochodzimy tu, i to jakby od niechcenia! — Dla tém lepszego wyrycia rezultatów tych, a szczególniéj dwu pierwszych, w pamięci czytelnika, powtarzamy raz jeszcze: Tylko materya jest rzeczywistym bytem, tylko duch jest rzeczywistém niczém. Materya i duch są tedy czynnikami żywo–i bożostanu, czyli wszechistnienia.

4) Filozoficzna różnojednia, którą tu jest prawda w ogóle jest, jak już wiemy, dla umysłu bezwzględną jednią, a dla rozumu względną różnią. Chodzi nam tu ciągle o różnice w prawdzie; znajdujemy się więc na obszarach względności i stoimy pod przewodnictwem rozumu. Rozum tedy wystawia byt i nicestwo, czyli byt cielesny i niecielesny, t. j. materyą i ducha, jako dwa przeciwieństwa. Jest to twierdzenie i przeczenie na łonie wszechistnienia. Dwa te przeciwieństwa jednoczą się w żywo-i bożostanie, czyli w bycie zasadniczym, w jaźni, w słowie bożém, i stają się skojarzeniem. Twierdzenie idzie wszędzie przed przeczeniem, a za niemi następuje skojarzenie. Stąd wynika, że jakkolwiek na polach bezwzględności wszystkie rosczłonia prawdy są równocześne, atoli na względności smugach materya jest primum existens, duch secundum existens, a słowo boże tertium existens. — Jakoż materya jest już w mlecznéj drodze i w pierwszych posadach natury; jest w królestwie kruszców, roślin i zwierząt; duch zaś właściwy budzi się dopiero w człowieczeństwie, i to śród ludzi jenialniejszych, głębiéj myślących. Słowo boże jest wprawdzie w każdéj rzeczy, ale dopiero w jaźni ludzkiéj, dopiero w filozofii tryumfującéj nad Empiryą i spekulacyą, porzucającéj kraje materyi i ducha, a wkraczającéj w rzeczywistość, przychodzi do własnego przeświadczenia i uczucia. Jest to rozumowe trinum existens.

Umysł uważa to trinum existens jako unum existens i stawia je w trzech spekulacyjnych ostojach. Stąd przedświat jest primum existens, świat secundum existens, a pozaświat tertium existens. I to rzecz naturalna, bo tylko tym sposobem idzie myślenie, bo możebność staje się rzeczywistością, a rzeczywistość koniecznością. Jest to umysłowe trinum existens.

Mysł nareszcie, pragnąc całą tę czasowość oprzeć na wieczności, i widząc przedewszystkiém Boga, daje tak rozumowemu jak umysłowemu trinum existens niewzruszoną posadę. Stąd rodzi się boskość, jako primum existens,

nieboskość jako secundum existens, i nieboskoboskość jako tertium existens. Jest to mysłowe trinum existens.

Trojakie to trinum existens stanowi totum existens, w którém Bóg jest totulum absolutum et unicum, a człowiek totulum relativum et infinite numericum. Tu także widoczna jest różnia i jednia, czyli różnojednia w organizmie ogólnéj prawdy. Prosimy rezultata niniejsze raz jeszcze odczytać, albowiem są nader ważne. Filozofia niemiecka ich niezna.

5) Rozbierz nasza prawdy podaje główny podział filozofii. Prawdoświeć pierwsza jest podstawą filozofii Boga, druga podstawą filozofii stworzenia, trzecia podstawą filozofii człowieczeństwa. Prawdobłam pierwszy rodzi metafizyczną Ontologią, drugi Psychologią, trzeci kosmologią a czwarty teologią racyonalną. Prawdniki i umiejętniki nareszcie są powodem do tylu dogmatycznych, skeptycznych, bio- i teozoficznych umiejętnych całokształtów, które na miejscu swém dotykaliśmy. Niejestże przeto rozbierz nasza prawdy wielkiém filozoficzném drzewem, które, rozrastając się w mnóstwo konarów, gałęzi i gałązek, stanowi jednę majestatyczną całość? Jak słońce z wysokości eterycznéj spogląda promieńmi swémi do okoluteńka i we wszystkie świata swego ustronia; tak czytelnik z himalajowego wierzchołku Myślini naszéj, na którym go postawiliśmy, widzieć potrafi prawdę we wszystkich kierunkach. Kto tu pokazuje się niedołęgą, niestworzon jest na filozofa! Jeżeli ktokolwiek, to szczególniéj filozof powinien mieć i kształcić boskie wszechstronności oko. Niech krzyczą na ciebie Empirycy, żeś nie Empirykiem, Metafizycy żeś nie Metafizykiem, Teologowie, żeś nie Teologiem; ty niedbaj o to, skoro przekonany jesteś, że, nie ten lub ów kierunek, ale wszechstronność jest twoją zaletą! Prawda jest wszechstronnością; lecz wszędzie za wszechstronności obrębem, jednostronnością. Ta godna jest szacunku, jako jedna prawda, jeden kierunek; ale filozofowi chodzi o całkowitą prawdę i kierunek promieni słonecznych, światła desz-

czem od około łejących! Kto zdolny jest na filozofa, tego zrobi Myślini nasza filozofem; nietoperże zaś wrzeszczyć przeciw niéj będą!

6) Trzy prawdoświeci, cztery prawdobłamy, 36 prawdników i 468 umiejętników, które poznaliśmy, wypływają, jak cały ocean wszechistnienia, z jednego bożego Stań się, z jednego małego słówka Jestem. Słówko to niejest ani prawdoświecią, ani prawdobłamem, ani prawdnikiem, ani umiejętnikiem, a przecież, jako wyraz przeświadczenia prawdy w badającym człowieku, tego wszystkiego matecznikiem i dzwigoniem. Słówko Jestem, słówko to malutkie i drobne, — atoli jedynie w poznającéj ludzkiéj jaźni i jako początek prawdołowu, czyli, jedynie jako filozoficzny wstępień, — jest głównikiem, względem którego cała, tak w postaci swe rozliczna rzecz nasza, jest drużyną. — Jeżeli kto z dotychczasowéj Myślini naszéj nienauczył się niczego, przynajmniéj musi rozbudzić w sobie przeczucie wielkiego znaczenia, leżącego w słówku Jestem.

7) Ponieważ bożostan, jako prawdobłam nadający wszechistnieniu boskość, jest pewnego rodzaju stnieniem, i wiedzie do teozofii; ponieważ stnienie jest wszelkiéj prawdy pierwiastkiem i stoi na czele badania naszego; przeto bożostan przelewa się w stnienie, czyli ostatni prawdobłam w najpierwszą prawdoświeć, t. j. koniec w początek. Tym sposobem zaokrągla się tu pierścień filozoficznéj doskonałości, i niedozwalając nam w niniejszém przestworzu nowego kroku uczynić, stanowi dla siebie umiejętny całokształt, któremu nic niebraknie. Tu tedy kończy się nasza rozbierz prawdy, która występując, jako wielkie twierdzenie, wywołuje odpowiednie sobie przeczenie, czyli prowadzi nas do rozbierzy wiedzy. Skończyliśmy więc, Bogu dzięki, rozdział Myślini najpierwszy, najkardynalniejszy i najważniejszy.

B) ROZBIERZ WIEDZY,

jako Analytyki loicznéj

ODDZIAŁ DRUGI.

---

§. 20.

Pierwsze oznaczenie wiedzy. — Cała Rozbierz prawdy jest wiedzoświecią.

1) Prawda, któréj rozbierz ukończyliśmy, leży przed nami jako wszytkość, jednośé i całośé niezmierzonéj oraz wiecznéj obecności. Jest to wszechobecność, któréj Bóg Stwórcą, środkiem i panem, do któréj my także należemy; jest to wielki Panteon wszechistnienia. Prawda, pojęta jako wszechobecność i wszechistnienie, jest na łonie loiki bezwzględną piewszością. Jest tą pierwszością już dla tego, że występuje jako pierwsza część Analytyki, czyli jako analytyczne twierdzenie. Wszelka pierwszość wiedzie do drugości, bo inaczéj umiejętność skończyćby musiała pierwszym swym roskładnikiem i niemogłaby uczynić dalszego postępu; wszelkie twierdzenie wiedzie do przeczenia. Wszechobecność sama jest niczém bez duszy swéj, którą jest wszechświadomość; wszechistnienie także jest niczém bez duszy swéj, którą jest wszechmyślenie. Prawda, będąc w Analytyce loicznéj pierwszością stanowi Analytyki téj zewnętrzność; a niema zewnętrzności bez odpowiedniéj sobie wewnętrzności. Znajdować się przeto coś musi, co przeciw prawdzie występuje, jako analytyczne secundum existens; co różni się od prawdy i stanowi jéj przeciwieństwo; co równie jest wielkie, jak prawda sama, i ważyć się z nią zdoła, zająwszy drugą Analytyki loicznéj szalę.

Rzecz naszę rozjaśniamy. Ciało człowiecze np. stanowi samo w sobie i dla siebie piękny organiczny całokształt.

Móźg ze swémi nerwami i muszkułami jest tu twierdzącym, serce ze swémi arteryami i wenami przeczącym, a wątroba ze swémi dryzowémi bagniskami, kojarzącym systemem. Trzy te systemata stanowią względem krwi i soków naszego ciała, jako stałość względem płynności, jeden wielki system twierdzący. Nauka o krwi i sokach jest względem niego systemem przeczącym. Dwa te systemata stają się w systemie organów systemem kojarzącym, a każdy s tych systemów ma, równie jak najpierwszy, własne swe twierdzenie, przeczenie i kojarzenie. Oko np. jest w systemie organów twierdzeniem, ucho przeczeniem, a nos kojarzeniem. Podobnież idzie się przez całą filozoficzną anatomią. Poznałeś wreszcie ludzkie ciało i masz jego pełny, umiejętny całokształt przed sobą. Dobrze, ale czy poznałeś już człowieka? Uchowaj Boże! Człowiek jest nie samém ciałem, ale także duszą i jaźnią. Anatomia przeto staje się, po swém dokonaniu zupełném, pierwszością, która wiedzie do drugości i trzeciości, a chociaż była już nieraz przeczeniem i kojarzeniem, w pełności swéj występuje li jako twierdzenie, wymagające odpowiedniego sobie przeczenia i kojarzenia. — Anatomia jest tedy twierdzeniem, psychologia przeczeniem, a antropologia kojarzeniem. Poznałeś wreszcie te trzy umiejętności. Czy znasz już człowieka? Jeszcze nie, ale dopiero jaźń ludzką. Jaźń ta jest mężczyzną, kobietą i dziecięciem, zaczém znowu twierdzeniem, przeczeniem i kojarzeniem, które stanowią nowy system i zowią się rodziną. Rodzina jeszcze niekończy poznania człowieka, lecz staje się twierdzeniem w systemie państwa; państwo twierdzeniem w systemie związku narodów; ten twierdzeniem śród systemu ludzkości i tak daléj toczy się rzecz, aż przyjdzie do samego końca. Wszelka całość pełna stanowi pierwsze ogniwo w nowéj większéj całości i jest tylko twierdzącém jéj rosczłoniem! Taką drogą postępuje umiejętność. Cóż stąd wynika? Oto rozbierz prawdy, mimo całkowitéj swéj pełni, jest tylko pierwszą czynnicą w Analytyce loicznéj; występuje w niéj jako twierdzenie i wymaga odpowiedniego sobie przeczenia.

Prawda jest nietylko stnieniem, ale także istnieniem; nietylko bytem, ale także niczém; nietylko cielesnością, ale także niecielesnością; nietylko przedświatowością, ale także światowością; nietylko boskością, ale także nieboskością. Drugość leży w niéj zatém równie jak pierwszość, czyli przeczenie równie jak twierdzenie, a to w rozmaitych postaciach. Atoli drugość ta i przeczenie to niestanowi pełnego całokształtu prawdy, lecz jedno w nim rosczłonie; ma jedynie śród rozbierzy prawdy swe znaczenie i znika natychmiast, skoro prawda występuje w całéj swéj organicznéj pełni jako loiczna pierwszość. Prawda w pełności swego Organizmu umarza wewnętrzne w sobie przeczenia, i pokazuje się na widowni umiejętnéj, jako wielkie twierdzenie, szukające również wielkiego przeczenia. Prawda pełna, jako twierdzenie, musi mieć swą przeciwnicą prawdę pełną jako przeczenie. Znaleść tę prawdę drugą, tę prawdę wielką i pełną, jest naszém teraźniejszém zadaniem.

2) Prawda, występująca jako twierdzenie, odpowiada pierwszemu prawdobłamowi, i jest pewnego rodzaju bytem. Czém więc być może prawdy téj przeczenie, którego szukamy? Przeczenie to musi odpowiadać prawdobłamowi drugiemu i być pewnego rodzaju nicestwem. Ale nicestwo zniesione raz na zawsze zostało w żywo- i bożostanie; wystąpić przeto na loicznym teatrze nigdy już nie może. Przeczenie, którego szukamy, niebędzie tedy nicestwem, ale czémściś nakształt nicestwa. Jak to rozumieć? Jeżeli niniejsze twierdzenie nasze jest prawdą, to przeczenie szukane niebędzie nieprawdą, ale prawdą innego rodzaju. Twierdzenie jest tu prawdą twierdzącą, a przeczenie prawdą przeczącą. Czém jest ta prawda przecząca? Jeżeli prawda, będąca w loice twierdzeniem, jest zewnętrznością, to szukane jéj przeczenie musi być wewnętrznością. Cóż jest wewnętrznością prawdy? Nie wszechobecność, nie wszechistnienie, bo to, jako rzecz bytowi odpowiednia, jako twierdzenie, stanowi zewnętrzność. Cóż zatém? Oto duch téj wszechobecności i tego wszechistnienia, świadomość w prawdzie leżąca, myślenie w niéj zawarte, krótko mówiąc ogólna wiedza, czyli wiedza w ogóle. Wiedza przeto

jest prawdy przeczeniem i drugim Analytyki loicznéj przedmiotem.

Wiedza jest wewnętrznością prawdy, zaczém duszą stnienia, istnienia i istniostnienia, duszą bytu, nicestwa, żywo- i bożostanu. Jak stnienie jest wszechistnienia pierwiastkiem, tak wiedza boska jest wszelkiéj innéj wiedzy tworzycielką i krynicą. Wiedza prawdziwa jest jedynie Boga własnością, bo Bóg jest świadomością wszechistnienia. Istnienie niema świadomości, niema więc i wiedzy własnéj, a w istniostnieniu żyje promień boskiéj świadomości, a więc i wiedzy. Wszelakoż wiedza przenika wszechistnienie, jako jego dusza. W Bogu jest ona wiedzą właściwą, w stworzeniu zaś prawem, które mu mądrość najwyższa przepisała. Jest to mądrość przedwieczna, mająca w Bogu swój początek, rozlewająca się przez całą naturę i przenikająca wszystko; jest to tchnienie boże, które wstąpiło w płuca niezmierzonego przyrodzenia i stało się jego żywiołem; jest to wielkie, święte dla nas czczewo, będące, równie jak prawda, poznania naszego przedmiotem. Że tu mówimy nie o wiedzy ludzkiéj, ale o wiedzy boskiéj, duszę wszechistnienia stanowiącéj, rzecz oczywista.

Wiedza jest prawdą, rozwiązującą się we własną wewnętrzność, t. j. we własne myślenie; uglądającą samę siebie, albo raczéj nieskończoną, wieczną i wszechobecną ideę własnéj realności, wstępującą we własną duszę; badającą własną świadomość. Niejest to prawda sama, którę już znamy, ale prawda niemieckiéj spekulacyi, t. j. prawda w sublimacie własnego myślenia rostopiona, w eterowości ducha niknąca i przedmiotem ducha zrobiona. Prawda jest wszechobecnością, wiedza wszechobecności téj przeświadczeniem; prawda jest, że tak rzekę, mózgiem i pacierzowym szpikiem wszechistnienia, wiedza rodzącą się na ich łonie myślą, prawda systemem nerwowym wszechświata, wiedza mieszkającém w nim czuciem. Prawda tak się ma do wiedzy, jak rzeczywista osoba do postaci swéj we zwierciedle. Z jednéj strony jest tu ciało, realność; z drugiéj cień wierny, idealność; z jednéj rzecz, z drugiéj postać, albo raczéj myśl. Prawda, jako pierwszość, tak się

ma do wiedzy, téj swéj drugości, jak cielesność do niecielesności, przedświatowość do światowości, boskość do nieboskości, stnienie do istnienia. Jakoż wiedza jest w loice, już dla tego, że następuje po prawdzie, i stanowi odsłonięcie jéj przeświadczenia, niecielesnością, światowością i nieboskością, t. j. właściwszym przedmiotem loicznym, niż prawda. Jak prawda jest wszędzie i zawsze, tak wiedzy nigdzie i nigdy niebraknie. Wiedza jest, jak już namieniliśmy, wszechmądrością Boga, która rozlała się wraz ze słowém bożém przez wszystkie krainy istnienia. Jest to mądrość, którę opisuje i uwielbia Teologia. Mądrość ta jest względem nas przedmiotowéj natury i leży od wieków przed nami, równie jak prawda. Gdzie rzecz, tam myśl boża; gdzie przedmiot, tam i pojęcie; gdzie czynność i ruch, tam i prawo pewne. Czytelniku pomyśl teraz bożą ideę w stworzeniu, pojęcie wieczne, prawo niewidzialne będące wewnętrznością wszechistnienia, pomyśl tę prawdę wewnętrzną, tę czynną Psychę prawdy, — a spostrzeżesz wielką łunę okiem twéj duszy, wielką światłość! Jest to przedmiotowa wieczna wiedza, o któréj mówimy. Ponieważ wiedza ta, jako rzecz czystego umysłu, jest jedynie myśli przedmiotem, więc niemożemy ci przedstawić jéj dotykalniéj, niż to właśnie uczyniliśmy.

Już s powyższych zarysów pokazuje się, że prawda i wiedza stanowią względną różnią i bezwzględną jednią. Stanowią względną różnią, bo obecność i świadomość w niéj leżąca, realność i idea, rzecz i myśl, słowem byt i nicość są przeciwieństwem; stanowią znowu bezwzględną jednią, bo jednią tą są przeciwieństwa wszelkie. Bierzemy tu dane powyżéj porównanie, ku objaśnieniu naszego przedmiotu. Osoba stojąca przed zwierciadłem i postać jéj we zwierciedle, są zaiste przedmiotami różnémi. Do postaci zwierciadlanéj np. strzelić możesz i niezabijesz osoby. Wszelakoż, biorąc rzecz ściśléj, osoba i jéj postać zwierciadlana, jest zupełnie jedno i tożsamo. Postać zwierciadlana jest bowiem osobą samą,

raz we zwierciedle, drugi raz w oku odbitą, i my, przeglądając się, widzimy samych siebie; widzimy się za sobą li przez optyczne złudzenie. Taki sam stósunek panuje między prawdą i wiedzą. Stąd wynika, że prawda jest wiedzą, a wiedza prawdą, mimo całéj różnicy między jedną a drugą. Powtarza się tu przeto tenże sam umiejętny stósunek, co między bytem i nicestwem, ale na nierównie rozleglejszą skalę. Tu walczą z sobą dialektycznie jeszcze potężniejsze, niż dawniéj, olbrzymy.

3) Ponieważ prawda jest zarazem wiedzą; więc cała nasza rozbierz prawdy była także rozbierzą wiedzy. I pytamy się każdego czytelnika, czyli to niejest wiedzą, że prawda jest stnieniem, istnieniem i istniostnieniem; czyli to niejest wiedzą, że prawda jest bytem, nicestwem, żywo-i bożostanem; czyli to niejest wiedzą, co mówią o prawdzie siestrzany, prawdoświeci, prawdobłamy i wszystkie prawdniki? Jest to już wiedza oczywista! Ale niedość natém. Jeżeli prawda i wiedza stanowią bezwzględną jednią, to jednia ta rościąga się przez wszystkie szczegóły. Rosczłonia prawdy są przeto rosczłoniami wiedzy, i pierwsze tak się mają do drugich, jak prawda do wiedzy w ogóle. Rozbierz prawdy jest zatém przez wszystkie swe rosstępy rozbierzą wiedzy. Jeżeli chcesz poznać wiedzę w najkardynalniejszych jéj zasadach i obszernie, spojrzyj raz jeszcze w rozbierz prawdy, et muta, quae mutanda sunt, t. j. czytaj np. zamiast prawda wiedza. Przedstawiamy tożsamość tę w krótkości.

4) Wiedza jest stnieniem, albowiem jedynie w Bogu jest wiedza prawdziwa, a Bóg jest stnieniem. Bóg jest nietylko najwyższą prawdą ale i najwyższą wiedzą. Wiedza ta najwyższa jest prawdą najwyższą. Tu niewiedza i nieprawda jest niepodobieństwem. Jest to wiedza stniejąca, twórcza, boska, zdrój święty wszelkiéj wiedzy, istna wszechwiedza, bezwzględna i bezwarunkowa mądrość. Objawy téj mądrości widzimy zaiste w wielkiéj księdze natury, a nawet i w ludzkiéj filozofii, przecież mądrość ta w sobie saméj jest

transcendentalną, bo objaw niejest nigdzie istotą. Myśląc o téj nieprzebranéj, wielkiéj, świętéj wiedzy, korzy się umysł ziemskich mędrców i wyznaje chętnie swą niewiadomość! Atoli umysł nasz wie o téj wiedzy, i widzi w niéj wiedzy własnéj pierwiastek. Już ta wiadomość wielką i czcigodną jest wiedzą, za którę Bogu dziękować winniśmy!

Wiedza jest istnieniem, ponieważ stanowi duszę wszech stworzenia bożego; ponieważ stnienie jest wszystkiego, co istnieje, pierwiastkiem. Jeżeli wiedza jest stnieniem, a stnienie tworzy istnienie, więc i w istnieniu znajduje się wiedza. Jakoż wiedział Bóg, co czynił, gdy świat stwarzał. W każdéj rzeczy leży Jego myśl pewna, czyli Jego wiedza. Chociaż wiedza ta ma w Bogu swą świadomość, nieprzestaje być także na łonie istnienia wiedzą, bo stanowi jego pojęcie, duszę przeznaczenie i prawo; bo wedle wiedzy téj rozwikłują się nieświadomie światy, wiążą się żywioły, dzieje się wszystko! Jest to wiedza, która stała się wewnętrzną rzeczy potęgą i kieruje ich powstawaniem, życiem oraz trwaniem; wiedza ślepa w naturze, rostwierająca w Bogu jedno, a w człowieku drugie swe oko! Tę wiedzę poznaje człowiek od wieków, a przecież wyczerpnąć jéj niezdoła. Z wiedzy istniejącéj wnioskować można o wiedzy stniejącéj.

Wiedza jest istniostnieniem, bo należy także do istoty człowieczéj. W człowieku znajduje się wiedza stniejąca, t. j. pewne usposobienie, pewne zdolności i pewne talenta, które Bóg w nim złożył. Jest to myśl boża, będąca tajemną istoty naszéj podstawą, naszém przeznaczeniem, naszą niepokonaną do tego lub owego ochotą, naszą wrodzoną jenialnością. W człowieku leży także wiedza istniejąca. Człowiek np. rośnie, trawi, rozwija się cieleśnie i duchowo, tworzy nawet mocą téj wiedzy swe światy. O obu tych wiedzach w sobie niewie on przecież tak długo, aż je uczyni poznania swego przedmiotem; obie te wiedze mają świadomość swą w Bogu; człowiek przychodzi zwolna do téj ich świadomości, oraz staje się czasowém jéj zwierciadłem. Jeżeli w człowieku przyjdzie wiedza stniejąca i istnie-

jąca do swego przeświadczenia, rodzi się w nim wiedza istniostniejąca. Człowiek, jako zdolny istniostniejącéj wiedzy, poznać może, jeżeli pragnie, nietylko całą naturę, ale i samego Boga. On może w głowy swéj ognisku skupić wiedzę stwórczą i stworzoną, wszelką wiedzę! Wszelakoż niebędzie to wiedza boża, ale zaledwie słaba jéj zwierciadlana postać. — Wszystko jest prawdą i wiedzą w jedni. Człowiek jest również prawdą i wiedzą. Poznanie jest przychodzeniem prawdy i wiedzy w nas do swego przeświadczenia, tudzież rozszerzaniem tego przeświadczenia na prawdzie i wiedzy objawionéj we wszechistnieniu. Na poznaniu rozwija się nietylko istniostniejąca prawda, ale i istniostniejąca wiedza. Jedynie dla tego zdolni jesteśmy stać się czasowém przeświadczeniem wszechświata, że Bóg tchnął w nasze istnienie stniejącą swą wiedzą.

Trzy te wiedze, t. j. stniejąca, istniejąca i istniostniejąca, stanowią względną różnią, bezwzględną jednią i filozoficzną różnojednią. Trzy Siestrzany odgrywają tu więc także swą rolę!

5) Wiedza jest, równie jak prawda, bytem. Jest bytem już dla tego, że jest względem prawdy niczém, nic zaś i byt stanowią bezwzględną jednią. Jeżeli wszystko a wszystko jest bytem, to i wiedza bytem być musi. Jeżeli wiedza i prawda jest jedno i tożsamo, a prawda jest bytem; więc bytem jest także wiedza. I pytamy się, czyli np. wiedza w naszém ciele będąca, wedle której oxydacya w płucach następuje, krew się tworzy i różne soki się oddzielają; wiedza w duchu naszym leżąca, wedle któréj płodzimy umysłowe prace; wiedza w chmurze leżąca, wedle któréj piorun tam pada, gdzie powinien; wiedza w całém przyrodzeniu rozlana, wedle któréj krysztalizują się kruszce i kamienie, ziemia obraca się około swéj osi i około słońca, niejest bytem? — Wiedza jest nicestwem, jako przeczenie prawdy, czyli jako nic względem jéj bytu, względem jéj obecności. Jest nicestwem, bo tém jest prawda sama w ostoi swego przeczenia. Jeżeli prawda jest bytem, wiedza zaś niejest prawdą, ale jéj ideą, jéj postacią zwierciadlaną w duchu; więc wiedza jest względem prawdy spekulacyjną marą,

czyli niczém. Jakoż Bóg, świat, człowiek, wszelka prawda, to rzeczywistości; wiedza zaś jest zawsze czemściś eterycznem, jest myślą samą i myśli córą, a więc oderwaniem, niczém. — Wiedza jest, równie jak prawda, żywostanem, jest bowiem bytem i niczém w różnojedni czasowéj. Rożnojednią tę widzimy w całém przyrodzeniu. Wszakże tu panuje walka między jedném prawem bożem a drugiém, czyli między jedną wiedzą a drugą. Płuca np. wciągają i wypychają s siebie powietrze. Właśnie walka ta jest wszełkiego życia i wszelkiéj metamorfozy charakterem. Różnojednią, o któréj mowa, spostrzegamy sami na sobie. Czyliż wiedza nasza nie rośnie, niewzmacnia się i nierozszerza; czyliż niejest stawaniem się ciągłém? — Wiedza jest nakoniec, równie jak prawda bożostanem, bo jest bytem i nicestwem w wiekuistéj różnojedni, tudzież żywostanem w Apoteozie. Jakoż prawa natury i prawa loiczne są wiecznie jednakie. Nawet myśl ludzka, objawiająca się w filozofiach, jest ciągle jedna. Czyliż niespostrzegamy wstęgi tożsamości wiążącéj wszystkie filozoficzne całokształty od Talesa aż do Hegla, w jeden splot ducha ludzkiego przecudny? Wiedza boska jest, równie jak Bóg, daleka od zmiany rzeczywistéj. Jest to nieustanne trwanie, zawsze jedna tożsamość.

6) Wiedza jest przez wszystkie prawdobłamy cielesnością. Czyliż potęgi natury i siły w naszém ciele działające nie są empiryczne, a więc materyalne, t. j. cielesne? Czyli nawet duch najczystszy nie mieszka w ciałowości i niestaje się chimerą, skoro oddzieli od niéj swe korzenia? Gdzie duch, tam wiedza. Jeżeli duch gnieździ się w materyi, więc również i wiedza. Wiedza jest niecielesnością, bo jest ducha przymiotem, a duch niejest materyą. Ona jest zasadniczością, bo jest li jaźni i słowa bożego dziedzictwem. Jest przedświatowością, światowością i pozaświatowością, bo gdzie prawda, tam i wiedza, zaczém we wszystkich trzech królestwach bożego stworzenia. Wiedza jest boskością, nieboskością i nieboskoboskością, bo znajduje się w Bogu, w stworzeniu i w człowieku, bo jest stnieniem, istnieniem i istniostnieniem. Tak

tedy i przez wszystkie prawdniki wiedza jest tém, czém prawda.

7) Wiedza jest zatém drugą połowicą, t. j. wewnętrznością, duszą prawdy. Obie stanowią filozoficzną różnojednią, t. j. twierdzenie i przeczenie, które, różniąc się od siebie istotnie, nieprzestają być jednością. Wiedza jest prawdą rospływającą się we własne swe przeświadczenie. Stąd rozbierz prawdy jest rozbierzą wiedzy. Co tedy w dotychczasowéj Analytyce naszéj wyłożyliśmy, staje się tu jedną myślą, jednym tonem, czyli ogólną wiedzoświecią, któréj nazwa łacińska, scientia luciflua, manifesta et patens. Jakoż, i cóż może być najpierwszą, najjawniejszą, świecącą samą przez się wiedzą, jeżeli nie ta wiedza, którę śród rozbierzy prawdy zdobyliśmy? — Na tém miejscu pokazuje się następny między prawdą a wiedzą stósunek:

$$1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15.$$

Szereg liczb $1 + 2 + 3 + 4 + 5$ przedstawia prawdę przez jéj świeci, błamy i prawdniki; liczba zaś 15, będąca poprzedniego szeregu przeświadczeniem, jest wiedzą, a bliżéj wiedzoświecią.

§. 21.

Wywód umiejętny czterech loicznych kategoryi, czyli czterech wiedzobłamów, jako początek właściwéj rozbierzy wiedzy.

1) Rozbierz prawdy skupia się w jedno ognisko swego przeświadczenia i występuje jako wiedzoświeć pełna. Ona daje nam poznać wiedzę, ale li w ogóle, i niewystawia w drugim oddziale loicznéj Analytyki nic nowego. Przedmiot nasz poznać należy w szczegółach i pojedyńczościach. Te odsłonią nam właściwe rozbierzy wiedzy przeznaczenie. Wiedza, w szczegółach poznana, rodzi wiedzobłamy,

a w pojedyńczościach wiedzniki. Wiedzobłamy odpowiadają prawdobłamom, a wiedzniki prawdnikom, równie jak otrzymana w powyższym paragrafie wiedzoświeć prawdoświeciom. — Wiedzobłamy i wiedzniki są przeto kardynalną, albo raczéj właściwą osnową tego powiatu Myślini.

Wiedza jest wewnętrznością, duszą, myślą prawdy, zaczém, nie treścią, jak prawda, ale treści téj scientyficznym wyrazem, czyli treści téj loiczném pojęciem. Tu spirytualizuje się, że tak powiem, prawda, a prawdobłamy i prawdniki przeistaczają się w loiczne i scientyficzne kategorye, t. j. w wiedzobłamy i wiedzniki. Wiedzobłamy zowią się po łacinie limbi sive sinus scientiae, item categoriae logicae, a wiedzniki sciverbia, item categoriae scientificae. Teraz chodzi nam li o wiedzobłamy.

2) Wiedza jest prawdy przeświadczeniem. Przeświadczenie to otrzymuje prawda w loicznéj rozbierzy prawdy, czyli w wiedzoświeci. Ale przeświadczenie to, jako wiedza, jest li ogólnością, i wymaga odsłonięcia się w szczegółach. Wiedzoświeć ma rospaśdź się w wiedzobłamy. Prawda ma tedy przyjść teraz do przeświadczenia swego w szczegółach; ma rozwiązać się w loiczne myśli, będące wiedzy osnową; ma prawdobłamy swe przeistoczyć w wiedzobłamy. Jest to czynność nowa, ważna i niełatwa. Któż czynność tę wezmie na siebie? Jaka prawda zabrać się do niéj powinna i może? Prawda jest stnieniem, czyli Bogiem, istnieniem, czyli światem, i istniostnieniem, czyli człowiekiem. Prawda, jako stnienie, niepotrzebuje szukać swego przeświadczenia, bo Bóg ma je od wieków. Prawda, jako istnienie, niezdoła szukać przeświadczenia i wymawiać go w filozoficzném słowiu, bo istnienie jest właśnie krainą, któréj przeświadczenia braknie. Prawda ta niewie o sobie i do świadomości swéj nigdy nieprzyjdzie, gdyż inaczéj przestałaby być tém, czém jest rzeczywiście. Jéj przeświadczeniem jest Bóg, albo raczéj, przeświadczenie jéj jest w Bogu, który ją stworzył. Prawda tedy, jako człowiek ma wystąpić tutaj na widownią. Prawda, przychodząc w czło-

wieku do swego przeświadczenia, przychodzi do niego w całéj swéj pełni, bo człowiek iest istniostnieniem, zaczém także stnieniem i istnieniem, czyli wszystkich trzech prawdoświeci czasowym wyrazem. Wiedza stnienia i istnienia, leżąca w Bogu, staje się wiedzą istniostnienia, i wymawia się za Bogiem, t. j. w czasie i na łonie stworzenia przez człowieka.

Tu czytelnik pozwoli nam małą wycieczkę poboczną, przecież z główną rzeczą w związku stojącą. Nigdy tak bezczelnie nieodzywał się nierozum, jak dzisiaj, łając każdę filozofią bez wyjątku, że jest wyrazem indywidualnego przekonania, utworem jednego tylko człowieka, a więc igraszką myśli jenialnéj, nie zaś prawdą rzeczywistą; że przeto rzucić się należy w objęcia uświęconego twierdzenia, jako objawu bespośredniego mądrości bożéj. My niemieliśmy nigdy i niemamy teraz na celu odwodzić świat od religii, i owszem polecamy religią każdemu, a szczególniéj takim, co do filozofii niemają najmniejszego usposobienia. My mówimy, że religia i filozofia, to jedno. Wszelakoż, kto przeciw filozofiom wszystkim, udawszy po jezuicku pokorę, występuje pysznie, albo raczéj zuchwale, i depcąc nogami największych jeniuszów ludzkości, w nędzocie własnego ducha, zarzuca im nędzę, zarzuca nicość ich dzieła, powinien dać przynajmniéj powód dostateczny; inaczéj, bez ubliżenia religii, skarcić go można okropnie za jęgo bezczelną głupotę. I czegóż żądacie właściwie, wy potępiciele filozofii, jako jednostkowości utworu? Żądacie największéj niedorzeczności, a nawet oczywistéj bezbożności, sami o tém niewiedząc. Biada wam, że niemyślicie! Czyliż istniostnienie niejest czasowém ogniskiem stnienia i istnienia? Czyli człowiek każdy niejest wyrazem całéj ludzkości, kwiatem całego przyrodzenia i obrazem Boga; czyli tchnienie Boże w nim nieżyje i jego rdzenia niestanowi? Czyli rozum, umysł i mysł dał nam Bóg bez celu? Niejestże jeniusz takim człowiekiem właśnie, co przedstawia w sobie najdobitniéj całą ludzkość, t. j. całe istniostnienie, a zaczém co jest stnienia i istnienia, czyli Boga i świata, wszelkiéj prawdy najwierniejszém zwiercia-

dłem? Czy podobna jest, ażeby wiedza boża, już w Bogu jednostkowa — gdyż inaczéj byłaby ślepą, t. j. bez przeświadczenia, a więc niewiedzą — ażeby, mówię, wiedza boża objawić się mogła innym sposobem na ziemi, niż przez pojedyńczą wielką ludzką jednostkę? Czyliż w jednostkę taką niewstępuje sam Bóg i niewymawia przez nią swéj mądrości wiecznéj? Czyliż Chrystus niebył jednostką, a zatém, czyli nauka jego niejest także indywidualności utworem? Ludzkie filozofie zdobywają tylko pewną część ludzkości i tworzą szkołę. Nieubliżamy tu Zbawicielowi naszemu, ale chłostając Was, pytamy się: czyliż Chrześciaństwo całą ludzkość zdobyło i jest jéj przekonaniem? Nie, lecz uszczęśliwia bardzo małą jéj cząstkę: Cóż stąd wynika? Oto, czém są filozoficzne szkoły śród objawu filozofii wiecznéj, tém są pojedyńcze religijne wyznania śród objawu religii wiecznéj. Jak filozoficzne szkoły, tak i pojedyńcze religijne wyznania, powstają i przemijają. Wszakże już tyle mytologii na wieki zagasło; sami nawet Polacy nieznają religii przedmieczysławowych swych dziadów! Kto utrzymuje, że Chrześciaństwo zdobędzie raz całą ludzkość i jest wieczne; zapomina, iż każda wiara bez wyjątku tożsamo o sobie i z równémże prawem zapewnia. I Chrześciaństwo jest, jak każda filozofia, indywidualności dziecięciem, już dla tego, że tylko przez indywidualność przychodzi prawda do swego przeświadczenia i dozwala się w języku ludzkim wymówić! — Wy Ślepi na duchu, wy nieznacie, czém jest pojedyńczość! Wy niewiecie, że pojedyńczość jest, jak Święty Jan w Apokalipsie swéj często powtarza, Alfą i Omegą, początkiem i końcem, tym, który jest, i który był, i który przyjdzie wszechmogący, t. j. Bogiem i człowiekiem, Bogiem i jeniuszem; że w pojedyńczości stapia się ogólność ze szczególnością; że więc przez nią odzywa się powszechność! Bóg jest dla tego jedynie Stwórcą świata, że jest indywiduem, jak człowiek; przez człowieka wymawia się mądrość boża jedynie dla tego, że jest indywiduem, jak Bóg. Jak z Boga nieindywidualnego, czyli z Absolutu, świat li wypływać może, tak wasza mądrość nieindywidualna

byłaby światowym, t. j. nieświadomym z Boga wypływem. Mądrość nieindywidualna jest właśnie mądrością w naturze, któréj braknie przeświadczenia! Wymagając od religii i od filozofii mądrości nieindywidualnéj, wymagacie od nich jakiejściś Emanacyi z Absolutu, którę kościół potępia, wymagacie, sami o tém niewiedząc, Panteizmu, przeciw któremu wrzeszczycie! Niejestże to bezbożność, a nadto taka, jaką wy sami pietystyczném swém piórem malujecie? Bracia, właśnie dla tego, żeby Bóg i Chrystus być mogli przeświadczonémi o sobie i indywidualnémi osobami, żeby oddalić Emanacyą i Panteizm, a zapewnić tryumf Chrześciaństwa; powinniście uderzyć czołem przed indywidualnością, i oddać hołd każdéj wielkiéj, świadoméj siebie, mądrość boską rospromieniającéj ludzkiéj pojedyńczości! Wszelka pojedyńczość taka jest wyższa milionkroć od waszéj niechrześciańskiéj, niedorzecznéj i umarzonéj niby-ogólności!

Człowiek ma przeto odkryć wiedzobłamy. I do tego jest on usposobiony od samego Boga, albowiem tchnienie boże stanowi w nim możność poznania prawdy. Wszakże on odkrył już nietylko prawdobłamy, ale nawet prawdoświeci, i czemuż niezdołałby odkryć wiedzobłamów? Jakim sposobem przyjdzie człowiek do tego odkrycia? Jest on tąższamą prawdą, która nas w pierwszéj rozbierzy i dotąd zatrudniała, niechajże więc prawdę tę zrobi loicznéj myśli swéj przedmiotem, czyli niech przemieni jéj ontologiczność w loiczność. Przeistaczając prawdobłamy w wiedzobłamy, dopnie tu swego celu. Wiedzobłamy te będą przeświadczeniem prawdy saméj w czasie; będą posadami teraźniéjszéj rozbierzy. Każdy z nas jest człowiekiem, w którym przedstawia się całe człowieczeństwo. Co jeden wymówi, prawdą jest, którę i drugi uznać musi, skoro błąd loiczny się niezakradł. Drugi może wypadki sobie podane przybrać w barwy własnéj i samodzielnéj osobistości, ale zgodzić się na nie musi, skoro są prawdziwe. Dalejże zatém do dzieła!

3) Od czego tu zacząć? Od tejże saméj, ciągle świeżéj poznania naszego krynicy, s któréj dotąd piliśmy wodę, t. j.

od słówka Jestem. W słówku tém leży cała rozbierz prawdy, czyli wiedzoświeć; w niém przeto znaleść się muszą i wiedzobłamy. — Jestem. Czém jestem na niniejszym stanowisku Myślini? Jestem stnieniem, istnieniem i istniostnieniem w czasie. Dobrze, ale prawda to już stara, która prawdobłamy i prawdniki spłodziwszy, nic daléj niespłodzi. Prawda ta niemoże tu występować na czoło i rzecz naszę rospocząć. Mamy bowiem wiedzoświeć, w któréj stapiają się nie same prawdoświeci, ale także prawdobłamy i prawdniki. — Czémże więc jestem daléj? Jestem bytem, nicestwem, żywo- i bożostanem. Wybornie! Wdajmy się teraz w rozbiór téj odpowiedzi.

Czém jestem, jako byt? Byt ma dziewięć prawdników w sobie, jest przecież względem następnych prawdobłamów, a zaczém w ogóle, jak już (§. 19. 3.) wiemy, szczególniéj materyą. Czém jestem tedy, jako materya, jako myśl loiczna materyi? Co być może materyi loiczną kategoryą, wiedzą, czyli wiedzobłamem? Nic innego, tylko **ilość**. W ilości otrzymuje materya swą myśl loiczną, swą kategoryę, swą wiedzę; ilość jest przeto jéj wiedzobłamem. Materya, to ciało, a ilość, to dusza w tém ciele. **Materya = Ilość**. Jest to takaż sama różnojednia, jak np. prawda = wiedza, lub téż byt = nicestwo. Matematyka, zajmująca się ilością od swego początku, wiedzie materyą do umiejętnego jéj przeświadczenia. Ona uznała ilość za wiedzobłam materyi, i filozofia zgadza się tutaj z nią zupełnie. — Również przekonywamy się o tém na własnéj osobie. Jako ciało na łonie materyi, jesteśmy pewną ogólnéj ilości ilostką (quantum). Ilostka ta jest bytu naszego loiczną kategoryą, jest jego wiedzobłamem.

Czém jestem znowu, jako nicestwo? Nicestwo jest względem bytu jako względem materyi, duchem. Duch jest niewidzialnością, albo raczéj wewnętrznością materyi, jest jéj niczém. Czém jestem jako duch? Duch jest przeciwtwierdzią (antithesis), czyli przeczeniem materyi. Cóż jest przeciwtwierdzią tą, czyli przeczeniem materyi pod względem loicznéj myśli? Nic innego tylko przeczenie ilości. Cóż jest tém przeczeniem? **Jakość**. I tak się rzecz ma istotnie. Duch

jest Arystotelesową Entelechią, który wstępując jako dusza w materyą, nadaje jéj przymioty, t. j. jakość. Im więcéj ducha w rzeczy, w roślinie, w zwierzu, lub w człowieku, tém wyborniejsza ich jakość. — Wiedzobłam ten uznała od wieków loika, ta przeciwnica matematyki, robiąc najwyższą jakość, t. j. myślenie i jego postaci, swym przedmiotem. Z loiką zgadza się tu i filozofia. — Rzecz niniejsza sprawdza się i na osobie naszéj. Czém jest bowiem dusza ludzka względem ogólnego ducha? Jakostką śród ogólnéj jakości.

Czém jestem daléj, jako żywostan? Jestem chwilową bytu i nicestwa, czyli ilości i jakości różnojednią. Cóż jest tą różnojednią? Nic innego, tylko coraz to inny stosunek ilości do jakości, i jakości do ilości, czyli w ogóle stosunek. Jakoż wszystko, co jest w rzeczywistym świecie jest pewnym ilości i jakości stosunkiem. Stosunkiem takim jest życie. W stosunku tym znajduje się jaźń nasza doczesna, i wszelkie słowo boże, posadę rzeczy stanowiące. Stawanie się jest ciągłą oscylacyją ilości i jakości, jest ich topieniem się w jedno, i roztapianiem w różno. Stosunek objaśnia żywostan i jest jego loiczną kategoryą, czyli wiedzobłamem. Czém jest życie? Jest stósunkiem słońca do ziemi, światła do ciepła, ciała do duszy, męża do żony, rodziny do rodziny, państwa do państwa itp. bez końca. Wszystko, co żyje, jest pewnym stosunkiem; jeżeli nie innym jakim, to przynajmniéj własnéj swéj ilości i jakości.

Czém jestem nareszcie, jako Bożostan? Jestem wiekuistą bytu i nicestwa, czyli ilości i jakości różnojednią, lub też żywostanem w apoteozie. Cóż jest tą różnojednią, tym ubóstwionym żywostaném? Jest to stosunek méj ilości i jakości w ubóstwieniu. Cóż jest takim stosunkiém? Oto ciało i dusza méj jaźni; moja jaźń wieczna w swéj pełni; moje bóstwo nieśmiertelne; słowo boże we mnie żyjące, stanowiące me talenta i zdolności, moję sobistość; to co we mnie niezmienia się wcale, co jest mną przed urodzeniem, teraz i po śmierci, co jest mym prawdziwym stanem. Stan tedy jest rozwiązaniem powyższego pytania. — Jako żywostan zmieniam się co chwila, wchodzę ustawicznie

w coraz to inny stosunek méj ilości z jakowością. czyli żyję, idę; jako bożostan jestem zawsze tążsamą jaźnią, czyli trwam, stoję. Cóż tedy jest kategoryą loiczną, czyli wiedzobłamem bożostanu? Trwanie, niezmienne stanie, słowem Stan. Cóż przeto jest stanem? Jest to stosunek w swéj boskości, znaczenie wieczne wszelkiego słowa bożego.

4) Cztery prawdobłamy, przyszedłszy do swego przeświadczenia w człowieku, t. j. w istniostnieniu, zaczém w stnieniu i w istnieniu, a więc w całkowitéj prawdzie, stają się czterema wiedzobłamami. Mamy zatém wiedzobłamy następne:

a) Ilość, quantitas, die Quantität.
b) Jakość, qualitas, die Qualität.
c) Stosunek, relatio, die Relation.
d) Stan, modalitas, die Modalität.

Robimy tu uwagę, że stosunek, relatio, nosi czasami nazwisko względu, i jest też względem ilości na jakość, tudzież odwrotnie. — W niniejszym paragrafie doszliśmy do wiedzobłamów. Był to wszelakoż li wywód ich umiejętny, nie zaś bliższe poznanie. Wiedzobłamy mają swe podwiedzobłamy, subcategoriae logicae, item praedicamenta loica. Zapuścić się nam przeto głębiéj w rzecz tę potrzeba. To jest treścią następnego paragrafu.

§. 22.

Przedstawienie wiedzobłamów i podwiedzobłamów.

1) Ilość jest loicznym bytu wyrazem i dla tego wiedzobłamem najpierwszym. Gdzie tylko byt, tam ilość także. Ilość jest zatém wszędzie. Jak byt jest bez granic, tak ilość bez początku i końca. Mierzysz np. na cale, na stopy, na łokcie, na sążnie, na mile, na odległości słońca, Syryusza od zie-

mi itp. Wszelka miara, choćby największa, staje się natychmiast jedną większéj ilości ilostką. Podobnież dzieje się i z liczbami, które rachować możesz bez końca. Jak naprzód, t. j. z ilostkami coraz większémi, tak i w tył, t. j. z ilostkami coraz mniejszémi, iść można na wieki wieków, a nieznajdzie się ilostka ostatnia. Największą ilostką jest niezmierzoność świata, a najmniejszą atom; obie te ilostki są przecież ideami, i niedadzą się empirycznie spostrzegać. Jak byt, tak ilość sama w sobie i dla siebie uważana, jest czczém oderwaniem. Dla tego nauki ilości, jak np. Jeometrya, Arytmetyka, Mechanika, obrabiają same oderwania i kształcą rozum. Ilość rościąga się przez wszystkie prawdniki bytu. Ilość cielesną widzisz na gwiazdach nieba; na kłosach kołyszących się na polu; na stadzie owiec, kupie zboża, na wadze kupieckiéj; ilość niecielesną znowu na większém lub mniejszém znaczeniu wyrazów, czyli na rozległości pojęć, na ideach; ilość zasadniczą wreszcie na potędze ludzkiéj woli i dzielności czynu, na sile jaźni lub innego bożego słowa. Jest ilość przedświatowa, światowa i pozaświatowa, boska, nieboska i nieboskoboska. Objaśniać ich niepotrzebujemy, bo i któżby ich na tém miejscu nie rozumiał? Te dziewięć rodzajów ilości zbiera loika w trzy rodzaje; stąd tworzą się trzy pierwsze podwiedzobłamy. Wiedzobłamy są, jak to się wyżéj okazało, przeświadczeniem prawdobłamów. Czémże więc być mogą podwiedzobłamy? Niczém inném, prócz myślami loicznémi prawdników. Trzy więc są podwiedzobłamy ilości:

a) rospiętość, extensio, die Extension;
b) napiętość, intensio, die Intension.
c) spiętość, protensio, die Protension.

Rospiętość jest, względem następnych swych siostrzyc, empirycznéj natury. Całe przyrodzenie jest ilością rospiętą; wszelka rzecz, mająca pewien obwód, pewne objęcie, jest rospiętą ilostką. Ilostka w ogóle jest ograniczoną ilością, i znaczy tyle, co jednostka ilości. Ciało człowiecze jest rospiętością naszą. Rospiętości są trzy rodzaje. Rospiętość jeometryczna zajmuje w sobie ilości ciągłe, quanti-

tates continuae, i ściąga się na przestrzeń; rospiętość arytmetyczna trudni się ilościami postępnémi, quantitates succesivae, sive discretae, i dotycze się czasu; rospiętość dynamiczna wreszcie obrabia ilości czynne, quantitates activae, i znajduje się na polu żywéj materyi, t. j. empirycznéj siły. Dalszy rozbiór ilości rospiętych przedstawia matematyka.

Napiętość jest, względem rospiętości, metafizycznéj natury. Tylko duch napina materyalność. Rospiętość jest ciałem, a napiętość duszą ilości. Rospiętość jest obecnością, a napiętość wewnętrzną jéj siłą. Państwo ducha, czyli świat niewidzialności, jest ilością, a pojedyńcza dusza ilostką napiętą. Dusza ludzka jest napiętością naszą. Napiętości są trzy rodzaje. Napiętość rozumowa, obrabiająca pojęcia; napiętość umysłowa, trudniąca się ideami, i napiętość mysłowa, wiążąca pojedyńcze rosczłonia w umiejętny całokształt. Dalszy rozbiór ilości napiętych przedstawia nam Spekulacya, a szczególniéj loika. Byt, nicestwo, żywo- i bożostan, wszelkie loiczne pojęcie, jest ilością napiętą. Im więcéj myślenia w mowie lub piśmie, tém więcéj napiętości. Myślenie jest napiętością.

Spiętość jest różnojednią rospiętości z napiętością; jest ich środkiem i rdzeniem, ich pierwiastkiem; jest filozoficznéj natury. Jaźń człowiecza, będąca ciałem i duszą w zasadniczéj jedni, tudzież słowo boże, stanowiące rzeczy istotę, są najlepszémi przykładami spiętości. Bóg jest środkową i kardynalną spiętością wszechistnienia. Gdzie pokazuje się całokształt, tam jest spiętość. Spiętość ma także trzy rodzaje. Spiętość empiryczna daje się widzieć w każdéj rzeczy, w każdéj istocie organicznego świata, w anatomii wszelkiego żywiątka; spiętość metafizyczną ujrzysz w spekulacyjnych, a filozoficzną w filozoficznych całokształtach. Estetyk robiący plan do dzieła, zatrudnia się także spiętością. Przymiotem téj spiętości jest piękność, a wszelkiéj innéj, szczególniéj od Boga stworzonéj, doskonałość.

Między témi podwiedzobłamami zachodzą najdrobniejsze przenikania się wzajemne, tak, że nieraz rospiętość staje się napiętością i odwrotnie. I tak np. matematykowi jest ilość

ciągła rospiętością, a postępna napiętością, chociaż obie te ilości są tylko rospiętości rosczłoniami. Na tém polu przestrzeń, figura jest rospiętością, a czas, liczba napiętością, choć to rzeczy dotyczące się li natury, nie zaś ducha. Podobnież i w kraju napiętości, czyli ducha. Ilość rozumowa jest rospiętością, a umysłowa napiętością. Tożsamo dzieje się i w kraju spiętości, a to tém bardziéj, że spiętość ma rospiętość i napiętość swémi czynnicami. Na uczy filozoficznéj w naszéj rozbierzy prawdy, uglądasz co chwila rospiętość, napiętość i spiętość.

Rospiętość dokonana, zowie się ilością rospiętą, quantitas extensa, a niedokonana, ilością rospiętną, lub rospiętliwą, quant. extensiva. Stąd wyrazy rospiętność i rospiętliwość. Tożsamo rozumie się o napiętości i śpiętości. — Długo skarzyli się pisarze polscy, że w języku naszym niema odpowiednich wyrazów na to, co Niemcy zowią: extensiv, lub intensiv. Jak to źle, że dotąd niemieliśmy polskiéj loiki! Gdyby kto nad nią był pracował, odkryłby te odpowiednie wyrazy, jak to my uczyniliśmy, a do tego lepsze niż niemieckie, bo nie z łaciny żywcem wzięte, ale narodowe. Co tylko Niemiec wyraża swém extensiv i intensiv, to i my wyrazić zdołamy naszémi nazwami, np.: Nie to dzieło zajmuje ducha, którego rospiętość, ale którego napiętość jest wielka.

Trzy podwiedzobłamy ilości są loicznémi myślami i zasadą podziału pierwszéj trójki prawdnikowéj. I tak cielesność jest rospiętością, niecielesność napiętością, a zasadniczość spiętością przez wszystkie prawdobłamy. Ponieważ pierwsza ta prawdnikowa trójka wchodzi w następne trójki prawdnikowe i żyje w całéj swéj pełni w każdém ich rosczłoniu; więc rospiętość, napiętość i spiętość charakteryzuje wszystkie prawdniki i jest ich loicznym wyrazem. Tu widzimy, co to znaczy, że w rozbierzy wiedzy, przychodzi prawda do swéj świadomości.

2) **Jakość** jest loicznym nicestwa wyrazem i dla tego wiedzobłamem drugim. Ponieważ po umorzeniu dogmatycznego bytu i skeptycznego nicestwa rzeczywistym żywo- i bożostanem, pokazał się byt, nie jako loiczny oderwaniec,

ale jako rosczłonie rzeczywistości, materyą, a nicestwo pokazało się s téjże przyczyny duchem (§. 19. 3.); więc jakość jest objawem ducha, a to równie jak ilość objawem materyi. Duch jest twórcą wszelkiéj jakości, t. j. własności i przymiotów we wszechistnieniu. Nie sama forma, ale każda jakość jest jego dziełem. Stąd wynika, że wszystkie rzeczy, mające jakość swym przymiotem, — a niema rzeczy bez jakości, — że wszystkie rzeczy, mające rosciągłość, ścisłość, ciężkość, farbę, lub inną jakąkolwiek własność, dają tą jakością swą świadectwo żyjącemu i działającemu w nich duchowi, czyli, że niema materyi bez ducha, bytu bez nicestwa. Są wprawdzie, jak to mówić jest zwyczajem w przenośni, ludzie bez ducha; ale biorąc rzecz ściśle, niema żadnego bezdusznego przedmiotu. Ilość ma się tak do jakości, jak materya do ducha. Jakość jest duszą ilości. Gdzie ilość, tam i jakość. Ilość jest wszędzie, więc i jakość jest wszędzie. Jakość jednostkowa, zowie się jakostką. Jakostka odpowiada ilostce. Jakość rosciąga się także przez dziewięć prawdników, a to równie, jak jéj podstawa, nicestwo. Jakość cielesna polega na własnościach ciał świata empirycznego. Opisuje te własności Fizyka. Jakość niecielesna dotycze się własności ducha i jest Psychologii przedmiotem. Jakość zasadnicza ma jaźń ludzką na celu i panuje w Antropologii. Jakość przedświatowa, światowa i pozaświatowa, boska, nieboska i nieboskoboska, dają się widzieć w filozofii, teologii, estetyce, etyce i innych umiejętnościach. Te prawdnikowe jakości zbiera loika w trzy następne podwiedzobłamy:

d) zewnętrzność, externitas, Aeusseres.
e) wewnętrzność, internitas, Inneres.
f) jądrowość, nucleositas, Kernhaftes.

Zewnętrzność jest jakością empiryczną i duszą rospiętości. Gdzie rospiętość, tam zewnętrzność, a to równie, jak gdzie ilość, tam jakość. Zewnętrzność jest rozpiętości jakością. Jeżeli rospiętość jest materyą, to zewnętrzność materyi przymiotem. Stąd wynika, że wszelka materya, nawet wewnątrz słońca, ziemi lub mózgu człowieka, jest zewnętrz-

nością. Jakoż tak się ma rzeczywiście. Wszelka materya daje się bowiem przed okiem człowieka położyć, daje się z najgłębszéj swéj wewnętrzności zewnętrznie odsłonić.

Wewnętrzność jest jakością metafizyczną i duszą napiętości. Gdzie napiętość, tam wewnętrzność. Wewnętrzność jest napiętości jakością. Jeżeli duch jest napiętością, to wewnętrzność ducha przymiotem. Stąd wynika, że wszelki duch, nawet zewnętrzny, t. j. za naszym duchem będący, nawet Psycha natury, i empiryczna siła, jest wewnętrznością, że duch jedynie jest wewnętrznością prawdziwą. Wewnętrzność niejest zmysłu, ale umysłu przedmiotem. To nie materya, ale myśl, materyą ożywiająca. Jak Spekulacya niezna zewnętrzności istotnéj, tak empirya niedotyka wewnętrzności prawdziwéj.

Jądrowość wreszcie jest jakością filozoficzną i duszą spiętości. Gdzie spiętość, tam jądrowość. Jądrowość jest spiętości jakością. Jeżeli Jaźń w człowieku, a słowo Boże w każdéj rzeczy jest spiętością, to jądrowość jest jaźni naszéj i wszelkiego słowa Bożego przymiotem. W Bogu jest jądrowość wszechświata, zaczém najwyższa. Ileż to naturę Boga, Słowa Bożego i jaźni rozjaśnia! Jądrowość niejest ani zmysłu, ani umysłu, ale mysłu przedmiotem. Nie Empirya, ani Spekulacya, ale filozofia prawdziwa zdoła się nią zatrudniać.

Również podwiedzobłamy jakości są myślami loicznémi i zasadą podziału pierwszéj prawdnikowéj trójki, bo gdzie ilość, tam i jakość. Cielesność jest zewnętrznością, niecielesność wewnętrznością, a zasadniczość jądrowością. Stąd trójką prawdnikową pierwszą przechodzą także podwiedzobłamy jakości w dwie prawdnikowe trójki następne. Przedświatowość, światowość i pozaświatowość, boskość, nieboskość i nieboskoboskość; każda z nich, wzięta osobno, jest zewnętrzną, wewnętrzną i jądrową. — Tu otrzymują wszystkie prawdniki drugą swą myśl loiczną, drugi swój umiejętny i do przeświadczenia ich wiodący wyraz.

3) Stosunek jest loicznym żywostanu wyrazem i dla tego wiedzobłamem trzecim. Jak żywostan jest bytu i nicestwa, tak stosunek ilości i jakości różnojednią czasową.

Wszelki stosunek jest ilością i jakością w pewnym zlewie lub rozlewie. Jeżeli ilość i jakość są oderwaniami, to stosunek jest już rzeczywistością. Wszelka istota jest stosunkiem. Wszystko, co **jest** prawdziwie, co **żyje**, przedstawia pewien stosunek. Czém jest np. dyament? Jest **ilością**, — gdyż od jego wielkości lub małości zawisła cena, — tudzież **jakością**, którą jest twardość niesłychana, czysta przejrzystość i t. p. w jednym szczęśliwym stopie. Czém jest lis, słoń, człowiek, głupiec, jeniusz? Także pewną ilością i pewną jakością w jednym zlewie, t. j. ciałem i duszą w pewnym stopniu uzdolnioną, mającą swój środek w słowie bożém. Słowo boże jest podścieliskiém wszelkiego stosunku. Istota może mieć taką tylko ilość i taką jakość, jak słowo boże w niéj żyjące tego wymaga. — Ponieważ nic nie żyje samotnie i samo w sobie, ale wraz s podobnémi do siebie istotami, oraz na łonie powszechnéj całości, więc znaczenie stosunku rozciąga się bez granic. O ileż to stosunków w królestwie kruszców, roślin i zwierząt; ile na łonie ludzkości, w rodzinie, w państwie, kościele, w rozmaitych stanach! Jest to pełność bogata, nieprzebrana, niepodobna do wyczerpania. Człowiek, gdzie tylko się ruszy, napotyka pewien stosunek, który szanować należy. Za zgwałcenie niejednego stosunku czeka go więzienie, lub śmierć sromotna. Prawnictwo, moralność, obyczaj, całe życie jest stosunkowością. Żywostan jest Bogiem, światem, jaźnią; Bóg, świat, jaźń są przeto stosunkami. Ilość jest ciałem, jakość duszą stosunku. Gdzie ilość i jakość, tam i stosunek, zaczém wszędzie. Stosunek rosprzestrzenia się także przez wszystkie prawdniki, panuje więc na polach cielesności, niecielesności i zasadniczości, przedświatowości, światowości i pozaświatowości, boskości, nieboskości i nieboskoboskości. Objaśniać tych stosunków niebędziemy, bo czytelnik nasz sam to snadno uczynić może. Te dziewięć prawdnikowych stosunków ściąga loika w trzy następne wiedzobłamy:

g) Jednoprzydrugość, coëxistentia, sive simultaneitas, das Nebeneinandersein.

h) Jednopodrugość, postexistentia, sive successivitas, das Nacheinandersein.

i) Jednowdrugość, inexistentia, sive alterum in altero, das Ineinandersein.

Jednoprzydrugość jest stosunkiem empirycznym, rospiętością i zewnętrznością w jedni, stojącéj obok innéj jedni do siebie podobnéj, i tak daléj bez końca. Gdzie rospiętość i zewnętrzność, tam jednoprzydrugość. Jednoprzydrugość jest rospiętości i zewnętrzności stosunkiem. Jak rospiętość i zewnętrzność, tak i jednoprzydrugość jest świata materyalnego przymiotem. — Prawda jest stnieniem, istnieniem i istniostnieniem, bytem, niczém, żywo- i bożostanem, cielesnością, niecielesnością i t. d., i t. d. Są to rzeczy nadzwyczaj różne od siebie. Rozum niedozwala mięszać ich s sobą. Każda z nich ma stać oddzielnie i sama dla siebie, jak w wielkim lesie jedno drzewo przy drugiém. Czemu? Rozum, ten król zmysłowości, ma przestrzeń swém polem, a materyą swym przedmiotem, przywykł więc uważać wszystko, jako jedno przy drugiém, t. j. jako tak zwaną Simultaneiczność. Cóż począć z ostojami prawdy, chciawszy wymaganiom rozumu dogodzić? Trzeba powiedzieć: „Stnienie j e s t, istnienie j e s t t a k ż e, istniostnienie j e s t t a k ż e, byt j e s t t a k ż e“ i tak daléj aż do samego końca, t. j. trzeba rosstępy prawdy postawić e k l e k t y c z n i e obok siebie, czyli j e d n o p r z y d r u g i é m. Stąd rodzi się rozumowa, czyli empiryczna jednoprzydrugość. Na łonie tego stosunku niepodobna jest wprawdzie pojąć, jak Bóg zdoła być Stwórcą świata, bo wszelka jednoprzydrugość jest r ó w n o c z e ś n a, jeżeli myślisz awożnie; ale rozum, woli poddać się wierze, króréj nierozumie, niż przyjąć między Stwórcą a stworzeniem bezwzględną jednią. Jednoprzydrugość panuje w każdéj zgodnéj s sobą istotnie Empiryi, w każdéj filozofii natury. U Szellinga pierwszéj potęgi, Okena i innych, Bóg, świat i człowiek są r ó w n o c z e s n o ś c i ą, bo Bóg musi się objawiać w świecie i człowieku, a że On jest wieczny, objawia się więc w nich wiecznie. Jest to przewyborny przykład rozumowéj Jednoprzydrugości. Po niniejszém rzeczy rozwikłaniu zapytać się

można, czémże jest w gruncie swym jednoprzydrugość? Myślący czytelnik, który miał dotąd na treść naszę ciągłą uwagę, sam odpowie: Jednoprzydrugość jest względną różnią w nieskończoność rosszerzoną, jest siestrzanem pierwszym do rzeczy wszechświata zastósowanym.

Jednopodrugość jest stosunkiem metafizycznym, napiętością i wewnętrznością w jedni, następującéj po innéj jedni i tak daléj bez końca. Gdzie napiętość i wewnętrzność: jak np. w Spekulacyj Hegla, lub w rozwijającym się duchu, tam jednopodrugość. Jednopodrugość jest napiętości i wewnętrzności stosunkiem. Jak napiętość i wewnętrzność, tak jednopodrugość jest spiritualnego świata przymiotem. Rozum zostaje jednoprzydrugością zaspokojony; lecz stosunek ten niezadowoli nigdy umysłu. Ten mówi: „Rozumowe także i znowu także, to najnędzniejszy, bezmyślny, dziecięcy węzeł między pojęciami. Jednoprzydrugość zatém niemoże być panującym śród rosczłoń prawdy stosunkiem. Ona jest zgoła niedorzecznością. Czemu? Prawda jest wszędzie, zaczém pod względem przestrzeni, jedna i tażsama. Stnienie jest w istnieniu, a stnienie i istnienie w istniostnieniu. Jeżeli na łonie prawdy mają zachodzić różnice; to te niesą simultaneicznéj, ale sukcessyjnéj natury, bo wszystko, co jest rzeczywiście, jest myśleniem, a w myśleniu panuje pojęć następstwo. Tu niestoi jedna myśl przy drugiéj, jak słup przy słupie w parkanie, ale jedna płynie po drugiéj; tu nie odpoczynek wieczny, jak na piersiach martwéj materyi, ale ruch, życie, rozwijanie się ciągłe idei. Bóg tedy, jako Stwórca, idzie nasamprzód. Po Nim następuje świat, jako Jego dzieło nad którém, wedle podania sześć dni pracował. Wreszcie pokazuje się człowiek, jako ostatnie dzieło Boże i korona całego stworzenia. Cóż stąd wynika? Oto w krainach wiecznéj prawdy następuje objaw jeden po drugim i rodzi czas. Jest to konieczne rozwijanie się czasowe wiecznéj idei.“ Tak powstaje umysłowa Jednopodrugość, jako drugi, przeczący śród rosczłoń prawdy stosunek. Stosunek ten występuje też w każdéj awożnéj Spekulacyj na

scenę. U Hegla np. jest, jak już wiemy, idea czysta w swym innobycie, czyli natura, istnieniem; idea wreszcie tryumfująca nad swym innobytem, czyli duch, istniostnieniem. Jest to wyborny przykład umysłowéj jednopodrugości. — Czém jest jednopodrugość właściwie? Jest bezwzględną jednią wszech rzeczy w niebie i na ziemi, czyli siestrzanem drugim do wszystkości istnienia zastósowanym. Jednopodrugość objaśnia nadzwyczaj bezwzględną jednią. Skoro bowiem bezwzględna jednia jest jednopodrugością, wedle któréj naprzód Bóg, a po Nim dopiero świat idzie; więc już bezwzględna jednia, a tém bardziéj filozoficzna różnojednia, nieznosi bynajmniéj między Stwórcą a stworzeniem róznicy. Spodziewamy się, że to zaspokoi nawet najmocniéj przeciw nam uprzedzonego czytelnika. O, ile to kosztuje, nim filozof zdoła uczynić się wreszcie każdemu należycie zrozumiałym!

Jednowdrugość nakoniec jest stosunkiem filozoficznym, spiętością i jądrowością wkażdéj, takpojedynczéj, jakpowszechnéj jedni. Gdzie spiętość i jądrowość, gdzie całokształt żywy, tam jednowdrugość. Jednowdrugość jest spiętości i jądrowości stosunkiem. Jak spiętość i jądrowość, tak jedno*w*drugość jest jaźniowości, boskości przymiotem. Jak jednoprzydrugość rospiętość i zewnętrzność, a jednopodrugość napiętość i wewnętrzność, jak znowu spiętość, ros- i napiętość, a jądrowość ze- i wewnętrzność w sobie jednoczy; tak jedno*w*drugość jest jednoprzy- i jednopodrugości jednością. — Myśl jest potęgą jaźni naszéj, godzącą umysł z rozumem; jest władzą, kojarzącą ostateczności i uchwycającą całkowitą prawdę. On tedy uczy: ,, Prawda dysze *w* każdym swym rostępie pełna i żywa; lecz występuje, jak Kameleon, coraz to w innéj barwie. Jest to jedność wewnętrzna, rozwijająca swe zewnętrzne różnice. I tak Bóg jest *w* świecie i *w* człowieku, *w* bycie, nicestwie, żywo- i bożostanie, bo stnienie jest wszechistnienia twórczym pierwiastkiem. Świat znowu jest *w* Bogu i *w* człowieku. Jest *w* Bogu, jako idea, mająca się urzeczywiścić, jako myśl idąca przed czynem. Gdyby niebył *w* Bogu, jakżeby go Bóg mógł stworzyć? Jest on i *w* czło-

wieku, bo ten jest właśnie jego najpiękniéjszym kwiatem, czyli najtreściwszym wyrazem, treścianem. Człowiek jest *w* Bogu i świecie. Jest *w* Bogu, jako utwór Jego myśli świętéj, a *w* świecie, ponieważ żyje w jego objęciach. Podobnież się ma ze wszystkiémi innémi rosstępami prawdy. Różnica tu zostaje między stnieniem, istnieniem, istniostnieniem, bytem, niczem, itd. itd, a wszelakoż wciąż jest tu jedno *w* drugiém." Stąd rodzi się mysłowa jedno*w*drugość, jako trzeci, kojarzący, filozoficzny śród rosczłoń prawdy stosunek. Na ten stosunek powinienby przystać równie rozum jak umysł, bo jedno*w*drugość zawiera w sobie jednoprzy- i jednopodrugość; jest wzajemném ich przeniknięciem się na wylot. Ale tak się niedzieje i dziać niemoże, bo gdyby rozum jedno*w*drugość uznał, zabiłby sam siebie i zamienił się w mysł; podobnież umysł, uznawszy jedno*w*drugość, przekroczyłby zaczarowane jedni swéj kółko i stałby się mysłem; pierwszy niebyłby dłużéj Empirykiem, a drugi Metafizykiem; ten i tamten przedzierzgnąłby się w filozofa, co, wychodząc za przyrodzoną im możność, jest niepodobieństwem. Oprócz tego rozum i umysł są równie, jak i mysł, od Boga uprzywilowanémi władzami naszego poznania, i mają jednakie prawo do twierdzenia. Gdyby ludzie nieróżnili się w zdaniu, niebyłoby życia na łonie umiejętności; niebyłoby filozofii i cała ziemia byłaby Tybetem. — Że jedno*w*drugość jest nieskończenie rosszerzoną filozoficzną różnojednią i wyborném trzeciego siestrzanu objaśnieniem, o tém dość na spomnieniu.

Tak prawdoświeci, jak prawdobłamy, są jednoprzy-po- i *w*drugością, ponieważ są ilością i jakością w filozoficznéj różnojedni, czyli pełnym i doskonałym rosstępów swych stosunkiem. Lecz niedość na tém. Podwiedzobłamy stosunku były zasadą podziału i następstwa prawdników. I tak cielesność, niecielesność i zasadniczość jest jednoprzydrugością; przedświatowość, światowość i pozaświatowość jednopodrugością; boskość, nieboskość i nieboskoboskość jednowdrugością. Tu pokazuje się, że w rozbierzach Myślini naszéj panuje ścisłość największa; że, co na jedném miejscu usprawiedliwić się

nieudało, znajduje późniéj swe usprawiedliwienie; że wreszcie, nietylko to, co poprzedziło, objaśnia to, co następuje, ale i odwrotnie.

Tu jedno małe zboczenie. Hegel, ten potężny spekulacyjny olbrzym z jedném okiem na czole, któremu duch jest względném primum, a materya secundum existens, stawia, jak w jego filozofii naturalna, jakość na pierwszém, a ilość na drugiém miejscu. Jakość téż jest duchowéj, a ilość ciałowéj natury. Jakość i ilość stapiają się u Hegla, nie w stosunku, jak u nas, ale w mierze, im Maass. Zaiste jest w mierze pewna ilość, a więc i jakość, ale czyliż miara może być Boga i wszechistnienia, t. j. bezmiaru wyrazem? Mierzymy coś na cale, na łokcie, mile itp. Miara oznacza tedy zawsze pewne ograniczenie ilości, czyli pewną ilostkę. Jakze więc być może kategoryą nieograniczoną ilość i jakość w sobie jednoczącą? W tym punkcie pomyślił głęboki Hegel bardzo płytko.

4) Stan jest loicznym bożostanu wyrazem, i dla tego wiedzobłamem czwartym, tudzież ostatnim. Jak bożostan jest bytu i nicestwa, tak stan ilości i jakości różnojednią wiekuistą. Jak bożostan żywostanu, tak stan stosunku jest ubóstwieniem. Stan jest stosunkiem uchwyconym w swéj niezmienności, zaczém Słowem Bożem, jaźnią wieczną, bóstwem nieśmiertelném. Bóg jest najprawdziwszym i jedynie pełnym stanem. Możnaby powiedzieć: Bóg = Stan. W stanie tym niepodobna jest przemiana i różnica; w nim wieczna, święta tożsamość. Wszelki stan jest ilością i jakością w niezmiernym zlewie; żywostanem w gloryj Swiętych; nieugiętym charakterem. Ilość i jakość są oderwaniami; stosunek jest już rzeczywistością, ale jeszcze docześną; stan jest rzeczywistością dokonaną, pełną, prawdziwą. Wszystko, co jest rzeczywiście, jest stanem. Jest stanem już jako wieczne Słowo Boże. Stan rościąga się przez prawdniki bożostanu i jest cielesnym, niecielesnym, oraz zasadniczym, przedświatowym, światowym i pozaświatowym, boskim, nieboskim i nieboskoboskim. Loika tworzy s tego trzy podwiedzobłamy, które wnet ujrzymy. Stan zowie się z łacińska modalnością, dla tego, że jego pod-

wiedzobłamy przedstawiają niejako rodzaje istnienia, modos existentiae. Każdy s tych rodzajów jest całkowitym i w gruncie tymże samym stanem. Znajdują się tedy trzy podwiedzobłamy stanu, czyli po łacinie: sunt tres modi existentiae:

k) Możność, lub możebność, także możliwość, potentia vel possibilitas, die Möglichkeit.

l) Rzeczywistość, actus vel assertoritas, die Wirklichkeit.

m) Konieczność, necessitas, die Nothwendigkeit.

Możność, lub możebność jest najpierwszym stanem, t. j. pierwszym rodzajem pełnego, stosunkowego istnienia, primus modus existentiae. Jest to uzdolnienie istoty, które się jeszcze nie urzeczywiściło. Widząc np. przed sobą małe drzewko owocowe, mówisz: leży w nim możność wydania owocu. Syn twój, okazujący wiele umu, posiada możność stania się kiedyś poetą. W owym śmiałym młodzieńcu leży możność zostania naczelnym wodzem w obronie kraju; w innym leży znowu możność zostania filozofem. Odróżniaj możność od możebności. Możność leży w istocie, i jest jéj darem z nieba; możebność leży za istotą i ma pewne podobieństwo do przypadku, lub zrządzenia okoliczności. Możnością np. naszą jest, że wydawszy Chowannę i Myślinią, napiszemy jeszcze i późniéj coś filozoficznego; a to, że raz będziem żyli na łonie Polski i śród ukochanych, swobodnych rodaków, jest tylko możebnością. Możność jest pewniejsza i znaczy się więcéj od możebności. Możność zowie się u Niemców die Potenz, a możebność die Möglichkeit. Tak możność jak możebność niejest jeszcze rzeczywistością, w zwyczajném wyrazu tego znaczeniu, ale, że tak rzekę, jéj nasieniem. — Możność oraz możebność jest ilością i jakością w ich przedstworzennym rozdziale. Jest to byt i nicestwo w jedni, będącéj jeszcze oczywistą różnią; byt i nicestwo, stojące obok siebie i czekające na chwilę, w któréj wolno im będzie, zlać się s sobą w jednę całość i stanowić żywostan. Istnienie w przyszłości, czyli przedświat jest, względem teraźniej-

szości, czyli świata, takowym stanem. Że np. bezdzietnym rodzicom syn się urodzić może, że będzie miał wielkie talenta i przyniesie im prawdziwą pociechę, jest to bytem, który jest niczém, i niczém, które jest bytem; bytem i niczém w jedni, będącéj oczywistą różnią, t. j. w nieprzeniknionéj jedni; w jedni dwójcy, nie zaś w jedni trójcy; czyli jest możnością, lub możebnością. Przyszłość niejest teraźniejszością, ale jéj walczącym s sobą materyałem; niejest rzeczywistością taką, jak teraźniejszość, ale możebnością. — Zwracamy tu uwagę czytelnika, że pierwszy podwiedzobłam stanu, t. j. możebność, będąc jednėm stanu rosczłoniem, obejmuje w sobie dwa rosczłonia prawdy, t. j. byt i nicestwo w dwójcy. Skąd to pochodzi? Stan jest zlewem ilości i jakości, jest rzeczywistością, a nadto wiekuistą; wszystkie więc jego rosczłonia przedstawiają ilość i jakość i są rzeczywistością na innéj ostoi swego rozwicia. Tu pokazuje się, że możebność niejest oderwaniem, ale rzeczywistością, mającą raz nastąpić, rzeczywistością nasienną. Tożsamo rozumie się o przedświecie. — Co znajduje się w stanie możebności, o tém mówią: jest in potentia.

Rzeczywistość jest drugim stanem, t j. drugim rodzajem pełnego istnienia, secundus modus existentiae. Jest to możność, lub możebność urzeczywistniona; przyszłość, przechodząca w teraźniejszość; przedświat, zamieniający się w świat; nadzieja, występująca jako czyn; byt i nicestwo, zlewające się w żywostanie. Poeta in potentia np. czując swe usposobienia, uważa się za wielkiego poetę; ale świat zowie go zarozumialcem. Świat uzna go wtedy jedynie za poetę, skoro coś wielkiego napisze, t j. skoro wyjdzie ze stanu saméj możebności i okaże swą poetyczną rzeczywistość. Rzeczywistość jest ilością i jakością w żywostanowéj jedni, stosunkiem ich żywym, wszelakoż piętno wiekuistego charakteru noszącym. Nie przemienność, ale jednostajność charakteru, t j. stanu jest człowieka rzeczywistością. Rzeczywistość jest tak oczywista, że daléj objaśniać ją, by-

łoby zbytecznie. Co znajduje się w rzeczywistości, o tém mówią: jest in actu.

Konieczność jest trzecim stanem, t j. trzecim rodzajem pełnego istnienia; tertius modus existentiae. Jest to rzeczywistość ubóstwiona; możność, która, stawszy się rzeczywistością, przeszła wreszcie w stan swéj Apoteozy wiecznéj. Konieczność jest tedy najdoskonalszym i najpełniejszym, najświętszym stanem istnienia. W niéj tryumfuje możność i rzeczywistość, tudzież zlewają się ilość i jakość w niezmienny całokształt; w niéj stosunek staje na najwyższym stopniu swégo wniebowzięcia. Tu byt i nicestwo, tu żywostan, staje się bożostanem, a przyszłość i teraźniejszość występują jako żywa, czcigodna i święta przeszłość. Jest to rzeczywistość wstrzymana w swym czasowym biegu, przeniesiona na łono wieczności i posadzona przed tronem Boga. Co raz było, jest na wieki; co stało się, odstać się niemoże. Oto konieczność! Co wyrzekłeś, lub napisałeś, s tego daléj wnioskować musisz. Ta awożność jest równą z koniecznością. O rzeczach, znajdujących się w stanie konieczności, mówią: są in sempiterno.

Możność, lub możebność jest tedy, jako byt, ilością, a jako nic, jakością w nieprzeniknionéj jedni, czyli w dwójcy, t j. w obojętności wzajemnéj dwu rosczłoń prawdy; rzeczywistość jest doczesnym, a konieczność wiekuistym stosunkiem; pierwsza jest nim jako żywostan, druga jako bożostan. Trzy te stany obejmują w sobie więc całkowitą prawdę, lecz porządkują rosczłonia jéj inaczéj, t. j. dwa rosczłonia prawdy, byt i nicestwo, stają się tu pierwszém, trzecie rosczłonie prawdy drugiém, a czwarte trzeciém rosczłoniem. Trzy te stany znajdują się na łonie czasowości. Wieczność prawdziwa, aeternitas, zostaje tu nietkniętą; miejsce jéj zajmuje objaw wieczności t j. czas bez początku i końca w trzech swych rosstępach, czyli sempiternitas. Możebność, rzeczywistość i konieczność dotyczą się zatém bardziéj stworzenia, niż Stwórcy. Kto uważa Boga za możność świata, która przeistacza się w rzeczywistość i konieczność, myli się bardzo. Bóg jest Stwórcą wszelkiéj

możności, rzeczywistości i konieczności. W Nim leży wprawdzie możność, rzeczywistość i konieczność, ale w jednym świętym zlewie, którym jest wszechmoc. Jest to stan in aeterno. Bóg, jako istota in aeterno, wyższy jest od tego, co jest in potentia, in actu et in sempiterno. On tego wszystkiego jest panem. Możnością jest przedświat, rzeczywistością świat, a koniecznością pozaświat, zaczém wciąż li dzieło boże, skończenna czasowość. — Możebność jest heglowską ideą czystą, czyli wsobistością, rzeczywistość heglowską ideą w swym innobycie, czyli dlasobistością, a konieczność heglowską ideą w swéj pełni, czyli wso- i dlasobistością. Heglowska spekulacya spoczywa przeto, nie na prawdoświeciach właściwych, ale na podwiedzobłamach stanu, bo tylko przedświat zamienia się w świat, a ten w pozaświat, t. j. idzie drogą rozwikłania hegłowskiéj idei. Stąd pochodzi, że spekulacya ta niewyszła i wyjść niemogła za krańce czasowości; stąd także jednopodrugość stanowi jéj ucz umiejętną. — Nim człowiek się urodzi, jest heglowską wsobistością, czyli możebnością; żyjąc na świecie jest heglowską dlasobistością, czyli rzeczywistością, a po śmierci jest heglowską wso- i dlasobistością, duchem zwycięskim, czyli koniecznością. A więc i wedle Hegla znajduje się nieśmiertelność, a nadto osobista. Trzeba pod tym względem brać tego filozofa w opiekę, przeciw mnogim jego oszczercom. — Ponieważ byt i nicestwo, te czynniki możebności, są czynnikami także żywostanu, czyli rzeczywistości, i ponieważ dokonany żywostan, staje się bożostanem, czyli dokonana rzeczywistość koniecznością; więc wszystko, co jest istotnie możebne, jest w gruncie swym rzeczywistém i koniecznćm. Prawdziwa możebność jest zarazem rzeczywistością i koniecznością, leżącą in potentia. Przyszłość jest tylko względem teraźniejszości lub przeszłości, a zaczém względnie możebnością; bezwzględnie zaś jest rzeczywistością i koniecznością, taką samą, jak teraźniejszość i przeszłość, bo stanowi ich nasienie; bo na łonie wieczności stworzonéj jest w każdym jéj powiecie jedna i tażsama obecność. Ma przeto słuszność stary Diodor

Kronos ucząc: „To jedynie jest możebném, co staje się rzeczywiście i koniecznie. Tylko wtedy np. możesz dom budować, skoro go budujesz istotnie i budować musisz. Stąd wynika, że i to jest, co niejest jeszcze, ale być może. Prawdziwe być może, znaczy tyle, co być musi. W możebności dobrze pojętéj leży koniecznosć.“ Niechaj więc nikt nie sądzi po dawnemu i płytko, że kraina możebności jest rozleglejsza milionkroć od krainy rzeczywistości, a ta znowu rozleglejsza od krainy konieczności. Jest to bowiem jedna i tażsama ilość z jakością, czyli jedna i tażsama prawda, występująca w trzech równie wielkich ostojach swego objawu. Co tylko pomyśleć zdołasz, niejest samą możebnością, ale także rzeczywistością i koniecznością, bo gdyby tém nie było, czy zdołałbyś je pomyśleć? Gdybyś niemiał światła w oku, niewidziałbyś światła; gdybyś niemiał bóstwa w sobie, niemógłbyś Boga ani pomyśleć. Tożsamo znaczy się o wszystkiém, co myślisz. Na tych prawdach polega sławny dowód bytu Boga, dany nam od Anzelma s Kanterbury. Boga myślimy zaiste, jako istotę najwyższą. Że Go tak myśleć musimy, jest On, non tantum in intelectu nostro, sed etiam in re, bo konieczna możebność jest rzeczywistością. — Mówiliśmy tu ciągle o rzeczywistości i konieczności podwiedzobłamowéj. Późniéj poznasz, czytelniku, inną rzeczywistość i konieczność, t. j. wiedznikową. Na to zwracamy przeto już tutaj twą uwagę.

W podwiedzobłamach stanu przychodzą rosczłonia prawdy do myśli swéj ostatniéj. Jaka to myśl? Stan w ogóle jest kategoryą loiczną bożostanu, w którym wszystkie prawdobłamy i prawdniki otrzymują swą pełnią i apoteozę. Stan w całkowitości swego znaczenia, jest Bogiem; trzy jego podwiedzobłamy, t. j. możność, rzeczywistość i konieczność, są trzema królestwami bożémi, przedświatem, światem i pozaświatem.

Wiedzobłamy, t. j. ilość, jakość, stosunek i stan, niesą Myślini naszéj wyłączną własnością; niesą jéj odkryciem. Kant je w filozofii zaprowadził. Cześć zatém wielkiemu temu duchowi! My przecież pojęliśmy wiedzobłamy

głębiéj. Kant oprócz tego znał tylko podwiedzobłamy stanu, t. j. możność, rzeczywistość i konieczność. Wszystkie podwiedzobłamy poprzedzające są późniejszéj filozofii spostrzeżeniem. My wyprowadzamy je po raz pierwszy w takiéj postaci i w takim porządku na umiejętną scenę. — Niech ciekawy czytelnik, mając w myśli nasze prawdoświeci, prawdobłamy, prawdniki, wiedzobłamy i podwiedzobłamy, spojrzy w loikę Hegla, a przekona się, że już na tém miejscu więcéj nierównie daliśmy istnienia pierwiastków, niż to Hegel uczynić zdołał! W ogóle loika Hegla, postawiona obok Myślini naszéj, pokaże się rzeczywistém ubóstwem.

5) W wiedzobłamach przyszły prawdobłamy, a w podwiedzobłamach prawdniki do swego przeświadczenia, do swéj loicznéj myśli. Czyliż więc rozbierz wiedzy wyczerpniętą już została? O nie, ale dopiero znajduje się właściwie w swym początku. Wiele, bardzo wiele leży jeszcze w rozbierzy prawdy, i czeka na chwilę swéj świadomości zupełnéj. Podwiedzobłamy są tak z wiedzobłamami stopione, że stanowią z niémi jednę nierozdzielną całość. Wiedzobłamy i podwiedzobłamy, które są ich objaśnieniem, treści ich rostoczą, razem wzięte, odpowiadają tylko prawdobłamom. Podwiedzobłamy dotykają z lekka prawdników, a objaśniają właściwie li wiedzobłamy, t j. ilość, jakość, stosunek i stan. Już powierzchowne spojrzenie na rozbierz prawdy rzecz naszę potwierdza. Prawdników jest bowiem 36; a podwiedzobłamów tylko 12. Te 12 podwiedzobłamów, które przywodzą 4 wiedzobłamy do ich przedświadczenia, rozjaśniają właściwie li 4 prawdobłamy. Ale prawdnikom muszą odpowiadać wiedzniki. Liczbą ich, liczba 36 być musi. Wszakże wiedzobłamy, zaczém i podwiedzobłamy przedstawiają wiedzę li w szczegółach (§. 21. 1.); wiedzniki więc jedynie przedstawić ją mogą w pojedyńczościach. Wiedzniki, a po łacinie sciverbia, item categoriae scientificae, są charakterami wszelkiéj umiejętności. Tu robi Myślini nasza postęp olbrzymi. Kategorye loiczne przechodzą w kategorye umiejętne i loika

rozlewa swe światło na wszystkie nauki, odsłaniając ich piętna i znamiona.

Jak przyjść mamy do wiedzników? Niemożemy już ani prawdobłamów ani prawdników zamieniać w myśli loiczne, bo pierwsze przyszły już do swego przeświadczenia w wiedzobłamach, a drugie, przynajmniéj pod względem ogólnym, w podwiedzobłamach. Cóż więc tu robić? Jak zajrzeć w przedświadczenie prawdy jeszcze głębiéj, niż dotąd? Jak poznać to przeświadczenie w każdéj pojedyńczości? Oto potrzeba zastanowić się nad prawdą pod gwieździstym baldakimem rospalonéj już wiedzy; trzeba zatopić się w niéj wzrokiem zdobytéj już loiczności; t j. trzeba prawdobłamy, lub też byt, nicestwo, żywo- i bożostan, podciągnąć pod loiczne kategorye, czyli pod otrzymane wiedzobłamy. Podwiedzobłamy, zawarte w wiedzobłamach, występując śród téj myślenia roboty na scenę, wywołają nam z głębin ukrycia wszystkie prawdnikom odpowiednie wiedzniki. Że podwiedzobłamy stanowią trójki, więc i wiedzniki wystąpią w trójkach. Że pierwsza prawdnikowa trójka jest dwu następnych prawdnikowych trójek podstawą, więc cielesność, niecielesność i zasadniczość, czyli empiryczność, metafizyczność i filozoficzność, będzie każdéj wiedznikowéj trójki charakterem. Że zaś prawdobłamy i wiedzobłamy są czwórką, która także ma swe prawa, przeto powstające wiedznikowe trójki będą zarazem czwórkami, t. j. każdy wiedznik trzeci będzie umiejętną kategoryą dwu prawdobłamów, żywo- i bożostanu, doczesną i wiekuistą rzeczywistością. — Cztery paragrafy następne, będące przedstawieniem wszystkich wiedzników, rozjaśnią, co właśnie wyłożyliśmy, należycie.

§. 23.

Wiedzniki ilości.

1) Śród odkrywania wiedzników postępuje się zupełnie przeciwnie, niż przy zdobywaniu podwiedzobłamów.

Podwiedzobłamy, które rozwijają nam wiedzobłamy, zaczém i prawdobłamy, otrzymywaliśmy przez wzgląd na prawdniki, przez ściąganie trzech ich trójek w jednę trójkę, bo to była droga do dalszego postępu konieczna. Wiedzniki zaś otrzymujemy przez wzgląd na prawdobłamy, bo tylko tym sposobem można wrócić w początek, t. j. do prawdy saméj i rzecz daléj rozwinąć. Jest to także konieczność. Ucz naukowa podobieństwo ma bowiem do obrotu koła, którego punkt każdy podnosi się coraz wyżéj, a doszedłszy do szczytu ostatecznego, zwraca się ku dołowi. — Tu po raz pierwszy występuje na widownią podciąganie przedmiotu pod wiedzobłamy, czyli pod loiczne kategorye, w celu dalszego badania. Środek ten leży w naturze loiczności i używać go będziem nieraz w naszéj Myślini.

Podciągamy przeto prawdobłamy pod otrzymane wiedzobłamy, oraz ich podwiedzobłamowe trójki.

2) Czém jest byt, ten prawdobłam najpierwszy, jako ilość rospięta, czyli jako rospiętość? Jest wszystkością, bo wszystko a wszystko jest ilością rospiętą. Czém jest znowu nicestwo, ten przeciwbyt, czyli duch, będący wewnętrznym węzłem wszystkości, a to jako ilość rospięta? Jest jednością, bo jedność jest duszą, wewnętrznością i polarną przeciwnicą wszystkości. Czém jest wreszcie żywo- i bożostan, jako ilość rospięta? Jest stopem organicznym bytu i nicestwa wszędzie, tutaj więc wszystkości i jedności, zaczém całością. Pierwsze trzy wiedzniki ilości są tedy:

a) Wszystkość, cunctum, das All.

b) Jedność, unum, das Eine.

c) Całość, totum, das Ganze.

Wszystkość jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości i uważanym jako rospiętość. Jeżeli byt jest materyą, to wszystkość jest umiejętnym materyi omówcą, czyli jéj wiedznikiem. Materya jest wszędzie a wszędzie i stanowi świat zmysłowy bez granic, czyli wielką, niezmierzoną naturę. Jest to wszystkość istnienia, a po łacinie uni-

versum. Wszystkość jest empirycznym wyrazem, i oznacza tyle, co zebrana w jedno pojęcie wszechcielesność. Wiedznik ten odpowiada przeto prawdnikowi cielesność. Wszystkość jest wiedznikiem, bo jest loiczną myślą, która niemoże być doświadczenia przedmiotem. I któż wszystkość potrafi uścisnąć i do łona swego przytulić? Jest to pojęcie tak rozległe, jak pojęcie bytu. Myśl ludzka drzy i rozum pęka, skoro pragnie pojęcie to ogarnąć. Prawda jest wszystkością, wiedza także wszystkością, bo gdyby nią niebyły, musiałyby być istotami ograniczonémi, a więc dalekiémi od boskości. I cóż mogłoby je ograniczać? Nieprawda i niewiedza; to zaś jest niedorzecznością. — Wszystkość ograniczona, albo raczéj, wszystkość w jedno ognisko swe ściągnięta, zowie się wszystkostką, cunctulum. Każda wszystkostka jest wiernym wszystkości obrazem. Znicz boży jest pierwotną wszystkostką, na wzór któréj utworzoną została wszystkość w istnieniu; a ciało ludzkie ostateczną wszystkostką, w któréj przegląda się powszechna wszystkość i wszystkostka Boża.

Jedność jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam ilości i uważaném jako rospiętość. Jeżeli nicestwo jest duchem, wstępującym w materyą, to jedność jest umiejętną ducha tego omówczynią, czyli jego wiedznikiem. Jak byt i nicestwo stanowią przeciwieństwo; tak wszystkość i jedność są przeciwnicami. Jedność jest duszą wszystkości. Świat rossypałby się natychmiast w Atomy, albo raczéj w Chaos, gdyby węzłem jego wszystkości niebyła jedność. Tu pokazuje się konieczność bezwzględnéj jedni na łonie nieskończonéj względnéj różni. Jedność, jako dusza wszystkości, jest tam, gdzie i wszystkość, zaczém wszędzie a wszędzie. Stąd natura jéj rospiętości. Jedność jest metafizycznym wyrazem w wielkiéj księdze Izydy, i znaczy tyle, co wszechniecielesność. Wiedznik ten odpowiada przeto prawdnikowi niecielesność. Jedność jest wiedznikiem, bo jest jeszcze głębszą ideą, niż wszystkość. Wszystkość jest zewnętrznością, zaczém przystępniejszém dla rozumu pojęciem; jedność zaś, jako we wszystkości żyjąca wewnętrzność, wychodzi za szranki empiry-

czne zupełnie i staje się umysłu przedmiotem. Jedność jest równie wielka i równie ważna jak wszystkość, bo obiedwie należą do siebie. Prawda i wiedza jest jednością, gdyż inaczéj niebyłyby boskiéj natury; są jednością, bo są w pierwiastku swym jedynym Bogiem. Jedność ograniczona, lub téż jeden promień jedności powszechnéj, zowie się jednostką, unulum. Jednostka jest duszą wszystkostki. Bóg jest jednostką najpierwszą, czyli twórczą, któréj tchnienie urodziło jedność powszechną i stało się psychą wszystkości, a człowiek jest jednostką ostatnią, czyli stworzoną na końcu; jednostką, przedstawiającą w sobie jedność powszechną i będącą najdoskonalszym jednostki bożéj obrazem.

Całość jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości i uważanym jako rospiętość. Jak żywo- i bożostan jest doczesną i wiekuistą bytu i nicestwa różnojednią, tak całość przedstawia wszystkość i jedność w czasowéj i wiecznéj różnojedni. Całość tedy jest dwojaka. Całość docześna, którą jest powszechne życie, czyli żywostan, i całość wiekuista, którą jest powszechne trwanie, czyli bożostan. Całość jest umiejętnym żywo- i bożostanu wyrazem, czyli ich przeświadczeniem, ich wiedznikiem. Wszelka całość jest wszystkości i jedności organicznym stopem. Niema całości bez wszystkości; niema całości bez jedności. Całość jest harmonią, Orkiestrą, Systemem; jest podstawą wszelkiego całokształtu. Całość jest filozoficznéj natury, i znaczy tyle, co zasadniczość. Wiedznik ten odpowiada przeto prawdnikowi zasadniczość. Cóż stąd wynika? Oto, że wszelka zasadniczość, tak jaźń ludzka i słowo Boże w rzeczach, jak Bóg sam, jest całością w swém ognisku, zaczém wszystkością i jednością. Całość jest tam, gdzie jéj czynnice, t. j. wszystkość i jedność, zaczém wszędzie, a wszędzie; stąd natura jéj rospiętości. Całość jest najbardziéj olbrzymią ideą, bo jéj odcieniami są wszystkość i jedność, te idee tak niesłychanie ogromne. Pojmuje ją przecież mysł ludzki, inaczéj niewiedziałby o niéj i niemógłby jéj oznaczyć. Prawda i wiedza są całością, albowiem w przeciwnym razie niestanowiłyby

organicznego całokształtu. — Całość ograniczona, albo raczéj, całość w jedném swém ognisku, zowie się całostką, totulum. Całostka jest wszystkostki i jednostki organicznym stopem i najdoskonalszą indywiduu nazwą. Wzelka całostka przedstawia w sobie całość, zaczém wszystkość i jedność. Bóg jest całostką, która całość powszechną stworzyła i środek jéj stanowi; człowiek zaś całostką, będącą powszechnéj całości i całostki bożéj najwierniejszém zwierciadłem. Tylko Bóg, lub słowo Boże jest całostką. Człowiek jest całostką, bo w jego jaźni żyje całkowite słowo Boże. Zwierz pojedyńczy niejest całostką, ale sztuką jedną, t. j. ułomkiem całostki, czyli kawalcem, fragmentum. Całostką zwierza jest jego rodzaj, bo tu, nie w pojedyńczych exemplarzach, ale w całym rodzaju żyje całkowite słowo Boże. Rodzaj jeden zwierząt ma podobieństwo do drukowanego dzieła, w którém jedna i tażsama myśl odbitą zostaje w tysiącu lub więcéj exemplarzach. Kto pragnie, żeby była jedna tylko religia, lub jedna filozofia, sam niewiedząc o tém, co czyni, usiłuje zamienić człowieczeństwo w jeden rodzaj zwierzęcy, jedną myślą Bożą ożywiony. Ale Bóg wznioślejsze dał przeznaczenie ludzkości. Każdy z nas jest sam w sobie inną i udzielną całostką, t. j. innym wyrazem powszechnéj wszystkości, jedności i całości, tudzież inném zwierciadłem świętéj całostki Bożéj; każdy z nas jest w sobie i dla siebie udzielnym rodzajem. — W naturze panują same kawalce, którémi są np. gwiazdy, kruszce, kamienie, drzewa i t. p. Także kawalec przedstawia całość. Gdybyś np. jaki kawalec, choćby jak najmniejszy, rzucił w czczość niezmierzoną, rosszerzyłby się w nieskończoność i przeistoczyłby się w powszechną całość. — Wszechistnienie myśleć można jako kulę bez granic, któréj czynnikami wszystkość, jedność i całość. Środkiem téj kuli jest bezwzględna jedyna całostka, czyli Bóg; a punkta niezliczone, do środkowego punktu podobne, po jéj powierzchni rozrzucone, są całostkami stworzonémi, czyli człowieczeństwem. Lecz to tylko porównanie!

Wszystkość, jedność i całość, stanowią system w sobie, są wiedznikami pierwszéj prawdnikowéj trójki w bycie, t. j. bytowéj cielesności, niecielesności i zasadniczości. Ilość niezostała tu wyczerpniętą, ale dopiero pierwszy jéj wykładnik, czyli rospiętość. Już tu poznaliśmy bliżéj wielkie wiedzników znaczenie.

3) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako ilość napięta, czyli, jako napiętość? Napiętość jest wszędzie duszą rospiętości, a więc i tutaj nią być musi. Czém tedy być może dusza wszystkości, jedności i całości? Duszą wszystkości jest nieskończoność, duszą jedności wieczność, a duszą całości wszechobecność. Stąd powstają drugie trzy wiedzniki ilości:

d) Nieskończoność, immensitas, die Unendlichkeit.

e) Wieczność, aeternitas, die Ewigkeit.

f) Wszechobecność, omnipraesentia, die Allgegenwart.

Nieskończoność jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości i uważanym jako napiętość. Jest to dusza, wewnętrzność, idea wszystkości. Jeżeli wszystkość jest materyalnéj natury, więc i nieskończoność jest materyalności wyrazem. Natura jest bez granic, a materya wszędzie; oto nieskończoność. Nieskończoność jest równie rozległą ideą, jak wszystkość, a będąc duszą wszystkości, ma barwy jeszcze bardziéj spirytualne. Dla tego też, lubo piętnuje empiryczność, wychodzi za kres Empiryka. Rozum jéj niepojmuje. Rozum chcąc pojąć nieskończoność, myśli system naszego świata, system mlecznéj drogi i podnosi tę wielkość do coraz wyższéj potęgi. Że zaś rachunek ten nigdy nieprzyjdzie do końca, i że nieskończońość właśnie dla tego jest nieskończonością, że skończyć, czyli ograniczyć jéj niepodobna, więc rozum utraca ją zawsze, a pełen rospaczy i znużenia, woła nareszcie: nieskończoność jest czczą marą. Takiego losu doznaje pod nożycami rozumu wszelka idea! Myśl nieskończoność umysłem, tj. nie jako zbiorową ilość, ale jako ilość bezwarunkową, będącą wszelkiéj

zawarowanéj ilości podstawą; myśl ją jako ideę; a pojmiesz ją bez trudu! Nieskończoność jest dwojaka; wielka bez granic, i mała także bez granic. Pierwszą zwali Grecy Hentopanem, t j. niezmierzoną świata wszechnicą, a drugą Atomem, t j. materyalnym punktem matematycznym. Obie te nieskończoności są li ideą i dają się dosięgnąć jedynie czystą umysłową myślą. Obie te nieskończoności są właściwie jedną i tąższamą nieskończonością, bo Hentopan jest rosstrzelonym bez granic atomem, a atom ściągniętym bez granic Hentopanem; bo kula każda, choćby i najogromniéjsza, jest wyrazem środkowego jéj punktu, a punkt środkowy znowu jéj wyrazem. Arytmetyka przedstawia nieskończoność pierwszą na liczbach zwyczajnych, a drugą na ułamkach. Że zaś liczby całkowite i ułamki wzrastają bez końca, więc Arytmetyka niedosięga żadnéj nieskończoności. To dowodzi, że nauka ta znajduje się na empirycznych błoniach, i tylko rozum zaspokoić może. Nieskończoność jest pod względem doświadczenia transcendentalnością, i dla tego za wyniosłém na zwyczajne głowy pojęciem. — Nieskończoność zowie się w filozofii natury strzenią, a strzeń jest pierwiastkiem przestrzeni. Strzeń jest bez granic, ponieważ jest nieskończonością, i przestrzeń bez granic, jako objaw strzeni. Lecz ani strzeń ani przestrzeń nienależą do loiki, bo są kategoryami natury. W loice pokazuje się przecież kategoryi tych myśl, którą jest nieskończoność. Ponieważ nieskończoność jest materyalności wyrazem, ponieważ wszystkość jest materyą, i ponieważ w każdéj wszystkostce leży wszystkość; każda wszystkostka jest przeto nieskończonością w sobie. Stąd podzielność materyi bez końca. Nawet najdrobniejsze włókienko nerwowe jest nieskończonością, bo dzielić się jeszcze daje i pod mikroskopem okazuje mnóstwo cieńszych włókienek, s których się składa. Tu pojąć łatwo, czemu i ciało człowiecze jest nieskończoności jedném ogniskiem; czemu leży w niém wszystkość!

Wieczność jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam ilości, i uważaném jako napiętość. Jest to dusza, wewnętrzność jedności. Jak wszystkość jest nieskończono-

ścią, tak jedność wiecznością. Gdzie jedność, tam wieczność. Jak ważne stąd wynikają loiczne pasynki! Tu tylko jeden. Na każdym małym kamyczku, na każdém ziarnku piasku, na każdém ziółku i ździebełku trawy, a tém bardziéj na olbrzymich ciałach niebieskich i całokształtach nieprzeliczonych światów, słowem na każdéj rzeczy, w któréj spostrzegać się daje jedność, widzisz wyraźnie wszechmocne tchnienie wieczności! I któż zdoła być ateuszém, skoro badać zacznie? — Jak wszystkość jest materyalnością, tak jedność duchem. Duchem przeto jest wieczność. Gdzie duch, tam wieczność. Stąd każda myśl, każda idea, każde pojęcie jest wieczne. Ciało pokazujące jakąkolwiek siłę, choćby li ciężkość i nieprzenikliwość, dowodzi, że żyje w niém duch, a więc, że jest w niém jeden promień wieczności, pewna myśl Boża. — Jeżeli nieskończoność jest napiętą ilością bytu, a wieczność napiętą ilością nicestwa, i jeżeli byt do nicestwa tak się ma, jak ciało do duszy, przeto wieczność jest nieskończoności psychą. Nieskończoność jest wiecznością zewnętrzną, a wieczność nieskończonością wewnętrzną. Gdzie nieskończoność, tam wieczność. Materya jest wieczna, bo jest nieskończona; bo duszą nieskończoności jest wieczność. Stąd wynika, że pierwiastek materyi musi być w Bogu; że materya czasowa ma wieczną materyą swym pierwowzorem, czyli, że znicz święty należy do boskiéj natury, i Bóg niemoże być czystym, spekulacyjnym duchem. Ponieważ wieczność jest bezwzględną jednością; więc wieczna materya jest niepodzielna. Taką materyą miał Szelling na oczach, ogłaszając światu niepodzielność materyi, i Leibnic, występując z monadami. I któż tu niepojmuje różnicy materyi w Bogu i we świecie? Wszelakoż materya jest niepodzielna li jako wieczność, t. j. jako idea materyi; jako nieskończoność, czyli jako istna materya, podzielną jest bez końca. Nietrzeba zapominać, że wieczność jest duchem! — Również wieczność wychodzi za krańce Empiryi. Rozum, chcąc pojąć wieczność, myśli lat tysiąc, sto, milion, miliard tysięcy i tam daléj bez końca, t. j. liczy czasy, i niestawia ani jednego kroku na obszarach wieczności. Wieczność niejest czasem, i dla tego niepoj-

miesz jéj na czasowości smugach. Myśl ją, jako ideę, jako siostrę nieskończoności, t. j. myśl ją umysłem, a uchwycisz ją natychmiast! Ona niejest rozumową zbiorowością. — Wieczność jest dwojaka, bo dwojaką jest nieskończoność. Wieczność wielką bez granic znajdujesz w płynącéj nieskończoności wszechistnienia, w przeszłości bez początku i w przyszłości bez końca, czyli w całości trzech królestw bożych, pojętych jako jedna i tażsama niezmierzona obecność. Wieczność małą bez granic masz w każdéj kropelce cieknącego czasu. Każda sekunda jest wiecznością całkowitą, w jeden punkt, w jeden puls życia ściągniętą. W niéj leży cała przeszłość i przyszłość. Stąd wielkie znaczenie każdéj obecności. — Wieczność jest rodzicielką czasu, a czas kategoryą natury. Tu pokazuje się, czemu wieczność jest ilością. Jéj napiętość oglądasz w każdéj minucie, bo w każdéj jest cała wieczność. — Jednostka, czyli dusza ludzka, będąc wyrazem całkowitéj jedności, jest wiecznością. Stąd jéj nieśmiertelność; potęga myśli, duchem ogólnym się stająca; tudzież przeświadczenie własnie całéj nieskończoności.

Wszechobecność jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości, i uważanym jako napiętość. Jest to dusza, wewnętrzność całości. Gdzie całość, tam wszechobecność. Jak całość, tak i wszechobecność jest dwojaka: docześna i wiekuista. Pierwszą jest żywostan; drugą bożostan. W żywostanie jest wszechobecność, bo życie panuje wszędzie; w stnieniu, istnieniu i istniostnieniu, w przedświecie, świecie i pozaświecie. W bożostanie jest także wszechobecność, bo podstawą wszelkiego życia jest trwanie, czyli boskość. Jak całość, tak i wszechobecność jest zasadniczością, czyli jaźniowością. Jakoż jaźń boża, środkiem wszechistnienia będąca, jest już jako ten środek, który rospromienia się swą wszechmocą do okoła i bez granic, wszechobecnością. Zasadniczością stworzenia jest słowo boże, zaczém produkt najwyższéj jaźni, czyli także jaźniowość pewna. Że słowo boże jest wszędzie, a wszędzie, więc i na tych błoniach

króluje wszechobecność. Słowo boże staje się wreszcie w człowieku jaźnią, do jaźni przedwiecznéj podobną. Że zaś całego stworzenia jest cel jeden, t. j. przywiedzenie słowa bożego do własnéj świadomości; więc człowiek jest wszędzie, t. j. nietylko na naszéj ziemi, ale na każdém ciele niebieskiém. Jest to również wszechobecność. Jak żywo– i bożostan bytu i nicestwa, a całość wszystkości i jedności; tak wszechobecność jest nieskończoności i wieczności, czasową oraz wieczną różnojednią. Nieskończoność i wieczność są wykładnicami wszechobecności. Gdzie nieskończoność i wieczność, tam wszechobecność. Jak nieskończoność jest bez granic, a wieczność bez początku i końca, tak wszechobecność jest niezmierzonością. — Rozum niepojmuje jéj także, bo to dla niego za olbrzymia idea, za nieoznaczona ilość. Jeżeli nieskończoność, czyli strzeń przestrzeni, a wieczność czasu; to wszechobecność jest materyi, tego stopu przestrzeni s czasem, twórczą rodzicielką, jest zniczem świętym. Lecz materya nie należy już do loiki. bo jest kategoryą natury. — Tu objaśnia się znaczenie obecności. Obecność niejest li teraźniejszością, ale przeszłością i przyszłością; niejest samym czasem, ale także przestrzenią. Jak we wszechobecności nieskończoność i wieczność, tak w obecności przestrzeń i czas są objęte. Obecność jest pewnym powiatem wszechobecności, czyli oznaczoną wszechobecnością, zaczém albo przedświat, albo świat, albo pozaświat, albo téż tylko jedna ich cząstka. Obecnością jest to lub owo istnienie w swym żywo– i bożostanie. — Ponieważ wszechobecność jest całości wyrazem, a całość leży w całostce, więc każda całostka jest wszechobecnością. Że całostka boża, środkiem całości powszechnéj będąca, jest wszechobecnością, to rzecz oczywista. Ale o wszechobecności ludzkiéj całostki mógłby kto wątpić. Dla tego pytamy się: Czyliż człowiek jest jedynie na ziemi? Czyliż całe istnienie niema swém przeznaczeniem, uwieńczyć się istniostnieniem, t. j. całostkowością stworzoną, świadomością? Czyliż wreszcie człowiek pojedyńczy, przedświat, świat i pozaświat swój w sobie noszący, niejest wszechobecnością, lubo ograni–

czoną? Człowiek poznając wszechobecność i tuląc ją do swego łona, staje się równie jak Bóg. jéj środkiem i prze-świadczeniem. Jak jaźń w ludzkiém ciele całém jest wszechobecna; tak Bóg jest wszechobecny w całém istnieniu. Jaźń ludzka, przychodząc myślą do bezwzględnéj jedni z Bogiem, rozlewa się po całém istnieniu i staje się wszechobecnością, a przynajmniéj czasowym jéj wyrazem!

Nieskończoność, wieczność i wszechobecność stanowią same dla siebie całokształt, będący całokształtu powyżéj danego wewnętrznością i uspirytualizowaniem. Nieskończoność, ta dusza wszystkości, jest właściwie empiryczněj, wieczność, ta dusza jedności, metafizycznéj, a wszechobecność, ta dusza całości, filozoficznéj natury; pierwsza przedstawia cielesność, druga niecielesność, trzecia zasadniczość. Atoli w przedświecie leży nieskończoność, która objawia się w świecie przez całą wieczność i staje się w pozaświecie, przepływającym rzeką czasu w teraźniejszość, a więc i w przyszłość każdą, czyli wracającym w przedświat, wszechobecnością. Nieskończoność, wieczność i wszechobecność, odpowiadają przeto drugiéj prawdnikowéj trójce bytu, którą jest przedświat, świat i pozaświat. W tych wiedznikach wyczerpanym został drugi rosstępnik ilości, t. j. napiętość. Jakoż, jeżeli wszystkość, jedność i całość są rospiętością, to nieskończoność, wieczność i wszechobecność stanowią oczywistą względem nich napiętość.

4) Czém jest wreszcie byt, nicestwo, żywo- i bożostan jako ilość spięta, czyli jako spiętość? Spiętość jest wszędzie ros- i napiętością. Powyższe pytanie rospada tu przeto w trzy pytania następne, które podajemy i rozwiązujemy. Co jest wszystkości i nieskończoności, téj ros- i napiętości bytu, spiętością? Nic innego, tylko ogólność, bo ogólność prawdziwa jest wszystkością i nieskończonością. Co jest znowu jedności i wieczności, téj ros- i napiętości nicestwa, spiętością? Przeciwieństwo ogólności, bo nicestwo, jest przeciwieństwem bytu. Cóż zatém? Szczególność. Co jest nakoniec całości i

wszechobecności, téj ros- i napiętości żywo- i bożostanu, spiętością? Pojedyńczosć, bo ta następuje po ogólności i szczególności. Tym sposobem powstają trzy ostatnie wiedzniki ilości:

g) Ogólność, Universalitas, die Allgemeinheit.
h) Szczególność, particularitas, die Besonderheit.
i) Pojedyńczość, singularitas, die Einzelnheit.

Ogólność jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości i uważanym jako spiętość. Że bytem jest właściwie materya; więc ogólność jest materyalnością i znajduje się na łonie natury. Natura jest bez granic; to ogólność. Materya jest wszędzie a wszędzie; to ogólność. Już zdrowy rozum zapewnia czytelnika, że to jedynie może być ogólnością, co jest wszędzie, wszędzie bez wyjątku; że zatém ogólność rozlewa się z materyą po całém przyrodzeniu i jest materyi wyrazem. — Filozofia niemiecka uczy, że tylko duch, tylko myślenie jest ogólnością. Błąd to wielki. Czyliż jakakolwiek spekulacyjna nauka stała się ogólnością, t. j. wszystkich ludzi przekonaniem? Uchowaj Boże! Powtarzamy przeto, ogólność jest li materyi wyrazem. Jedynie empiryczne, t. j. najpierwsze, najnędzniejsze myślenie jest ogólnością. Na prawdy np. słońce świeci; ogień parzy; śnieg jest biały; w zimie jest zimno, a w lecie gorąco; pies szczeka, a kogut pieje; w powietrzu znajduje się kwasoród i saletroród, i tym podobnie bez końca; na prawdy gminnego doświadczenia zgadza się cała ludzkość. Prawdy te powtarza, nie sam empiryk, ale metafizyk i filozof, nie Polak sam, ale Anglik, Francuz, Niemiec, Włoch i t p; nie Europejczyk jedynie, ale Azyata, Amery- i Afrykanin, słowem każdy człowiek bez wyjątku. Ktoby ich zaprzeczał, dowiodłby swego nierozumu. Prawdy te i tym podobne przeto, których liczba nieskończona, mają charakter ogólności i są ogólnością. Ale o takiém myśleniu ani marzy filozofia niemiecka. Rzeklibyśmy, że empiryczne, czyli ogólne myślenie jest najnędzniéjszém myśleniem. Czemu? Albowiem niejest poznaniem, ale prostém zapewnieniem, opartém na ogólnéj wierze. Oprócz tego, wiele w niém znajduje się złudzeń zmysło-

wych, mylników loicznych i innych najrubaszniejszych niedorzeczności, jak np. że słońce wschodzi i zachodzi; że gwiazdy obracają się około ziemi; że duchy nieboszczyków pokazują się nam czasami; że komety zapowiadają nieszczęście, itp. Myślenie ogólne polega zawsze na jakim ogólnym objawie, i dla tego upowszechnia się między ludźmi. Ale masa człowieczeństwa niezna właściwéj przyczyny objawu tego, i dla tego plecie o nim smalone duby. I któż niepojmuje teraz, że ogólne myślenie jest najnędzniéjszém myśleniem? I któż odważy się jeszcze robić consensus gentium sprawdzianem badania, lub też od filozofii wymagać ogólnego myślenia? Jeżeli chcesz ogólnego myślenia, idź do szynkowni, lub karczmy wiejskiéj, a tam je znajdziesz! — Grecka filozofia jest w tym punkcie głębsza i prawdziwsza od niemieckiéj. Arystoteles np. uczy, że ogólność jest twierdzącym, biernym, nieoznaczonym, ale oznaczyć się dającym, rzeczy pierwiastkiem; że jest krótko mówiąc, bezforemną i nieskończoną materyą, stanowiącą świata materyał. U nas ogólność niejest materyą samą, ale ilości śpiętéj w bycie, zaczém także materyi, umiejętnym wyrazem, scientyficzną kategoryą, czyli wiedznikiem. — Ogólność jest wszystkością i nieskończonością w jednym zlewie. Jest to najlepsze i najkrótsze jéj orzeczenie. Jak wszystkość i nieskończoność są wiedznikami materyi, tak ogólność, to spólne ich przedstawienie, dotycze się li materyi. Ogólność gra w krainach ducha taką rolę, jaką np. niecielesność w bycie, lub cielesność w nicestwie, czyli jest na tém polu obcą rośliną. — Wszystkość staje się wszystkostką. W każdéj wszystkostce leży przeto ogólność. Ogólnością tą jest materya, która wszędzie jest ciężką, nieprzenikliwą i t. d. W istocie ludzkiéj ciało stanowi ogólność. Jakoż każdy duch ludzki jest inny, ale ciało ludzkie ma wszędzie skład jednaki, wszędzie tężsamą anatomią, fizyologią itp. Ten jest Empirykiem; ów metafizykiem, lub filozofem; inny skeptykiem, mystykiem, fanatykiem, ateuszem i t. d; ale każdy, jeżeli niezostał oszelmowany przypadkiem, ma dwa uszy, dwa oczy, jeden nos, usta, brodę i czoło. I nie—

rozumieszże jeszcze ogólności? I czy możesz wątpić, że Ogólność = Empiryczność?

Szczególność jest nicestwem podciągniętém pod wiedzobłam ilości, i uważaném jako spiętość. Nicestwo, nie jako loiczny oderwaniec, ale jako rosczłonie rzeczywistości, jest duchem; szczególność przeto znajduje się w krainach ducha, jest ducha wyrazem i samymże duchem. Tylko duch jest w stanie, na łonie ogólności wystąpić s czémściś szczególném. I tak ludy myślą zawsze, jako ludy, t j. ogólnie. Prawdą ich niejest nauka kościelna, lub przysłowia, oparte na codzienném i pospolitém doświadczeniu. Tymczasem Kant np. występuje i uczy, że Bóg jest teoretycznego rozumu ideałem; Fichte występuje i uczy, że jaźń ludzka jest wszystkiém, a sadowiąc się sama, tworzy naturę i Boga, Szelling występuje ze swą filozofią tożsamości i uczy, że Absolut, będący realnością i idealnością w jedni, jest rzeczy pierwiastkiem; Oken występuje i uczy, że Absolut jest zerem, niczem, ale sadowiąc się tworzy świat, t j. byt, realność; Hegel występuje i uczy, że podmiot-przedmiotowa idea jest Bogiem i wstępując w swój innobyt, staje się świata przyczyną. Niesąż te pierwiastki, które zamieniły się w wielkie umiejętne całokształty, szczególnościami, występującémi na łonie ogólnego myślenia? Każdy sławniejszy spekulacyjny całokształt zdobywa pewną cząstkę wykształconéj publiczności dla siebie i stanowi udzielną szkołę. Niesąż to szczególności na ogólności piersiach? — Ogólność tak się ma do szczególności, jak byt do nicestwa, którym towarzyszą, czyli których są wiedznikami; a więc jak materya do ducha. Szczególność jest duszą, wewnętrznością ogólności. I stéj strony przeto pokazuje się spirytualna szczególności natura. Niemiecka filozofia, niepojąwszy ogólności, szczególności także niepojęła należycie. Ogłosiwszy ducha za ogólność, widzi w materyi, która, wedle niéj, ogranicza ducha i odbiera mu ogólność, pierwiastek szczególności, czyli szczególność. Wedle Hegla duch, czyli idea czysta, wstępując w swój innobyt, t. j. stając się naturą, materyą, utracając swą ogólność, okazuje

się szczególnością; ogólność przeto jest ducha, a szczególność materyi własnością. Jedna prosta uwaga zbija ten sposób rzeczy widzenia. Czyli ogólnosć, dozwalająca się komu innemu ograniczać, jest czynnością? Nie, lecz biernością, zaczém, nie duchem czynnym, ale bierną materyą. Czyli znowu szczególność, ograniczając ogólność, ta mniemana materya, może być biernością? Nie jest to czynność oczywista, zaczém duch! Nierównie tedy głębsza i prawdziwsza jest pod tym względem filozofia grecka. Arystoteles np. wystawia dwa pierwiastki świata. Pierwszy już poznaliśmy. Jest to ogólność nieoznaczona, ale oznaczać się dająca, czyli masa posłuszna, materya. Drugim Arystotelesowym świata pierwiastkiem jest szczególność, t. j. siła, nadająca ogólności, lub téż materyi, formę i własności; potęga czynna, obrabiająca nieruchomą bierność; źródło formy, moc formacyjna, Entelechia, słowem duch. — Najkrótszém i najwłaściwszém szczególności orzeczeniem jest, że, jako wyraz ilości spiętéj w nicestwie, stanowi jego rospiętości i napiętości, t. j. jedności i wieczności, różnojednią. Jak ogólność jest wszystkością i nieskończonością; tak szczególność jednością i wiecznością. Jedność i wieczność, te przymioty ducha, idei i myślenia, są charakterem szczególności. Gdzie jedność i wieczność, jak np. w spekulacyach niemieckich, jest jedynym celem; tam odsłania się szczególność. Kto wydobywa szczególność z łona gminnéj ogólności, i występuje z nową oryginalną spekulacyą, otrzymuje wielkie imie, i słusznie! Od niego niegodzi się wymagać, ażeby zgadzał się s panującém twierdzeniem, bo inaczéj niewydobyłby szczególności z łona gminnéj ogólności; nieróżniłby się od Mroczków i Krupów; niebyłby tém, czém się zrobił! W szczególności otrzymuje boskość większą spiętość, a zaczém więcéj wewnętrznéj wartości. W niéj słowo boże staje się treściwsze, albo raczéj, słowo człowiecze staje się podobniejszém do Bożego słowa! — Jak materya ogólnością, a duch szczególnością jest w każdéj rzeczy; tak w istocie człowieka ciało przedstawia ogólność, a dusza szczególność. S tego wszystkiego wynika, że Szczególność = Metafizyczność.

Pojedynczość wreszcie jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam ilości, tudzież uważanym jako spiętość. Pojedynczość jest tedy żywo- i bożostanu umiejętnym wyrazem. Jakoż wszystko, co żyje, co jest rzeczywiście, jest pojedynczością. Pojedynczością jest każdy człowiek, każde zwierzę, każda roślinka, każde ziarnko piasku, każda gwiazda, każda rzecz. Wszystko jest pojedynczością, co ma słowo boże swém jądrem. I Bóg, ten stwórca pojedynczości wszelkiéj, niemiałżeby sam być pojedynczością? Tylko materya jest ogólnością i tylko duch szczególnością! Że zaś materya i duch są oderwańcami loicznémi, więc tylko oderwania są albo ogólnością, albo szczególnością. Co zaś należy do krain rzeczywistości stanowi pojedynczość. — Ponieważ pojedynczość jest żywostanu i bożostanu wiedznikiem, więc jest dwojaka: docześna i wiekuista. Doczesna jest życiem, wiekuista trwaniem. Pierwszą jest np. jaźń nasza w czasie, drugą jaźń nasza, jako nieśmiertelne i zawsze jednakie bóstwo. — Jak żywo- i bożostan ma byt i nicestwo swémi czynnikami, tak wyraz jego ilości spiętéj ma w sobie oba poprzedzające wiedzniki. Pojedynczość przeto jest ogólnością i szczególnością w filozoficznéj różnojedni. Ważne to, nadzwyczaj ważne oznaczenie! Ponieważ pojedynczość jest ogólnością i szczególnością w filozoficznéj różnojedni, czyli w jednym spływie; więc wszelka rzecz, każde ździebełko, każdy proszek, słowem każda pojedynczość, przedstawia całe wszechistnienie i jest wiernym jego obrazem! Daj filozofowi muszkę, lub słomkę, a on Ci z niéj byt wszechistnienia i Boga, tudzież ich własności wywiedzie! Kto tego niepojmuje, niema umiejętnego mysłu i nieurodził się na filozofa! Bóg jest najpierwszą bezwarunkową, twórczą pojedynczością, bo jest rzeczywistością wszech rzeczywistości. Że On stworzył, i stworzyć zdołał świat bez granic, czyli ogromne wszechistnienie, rzecz to naturalna; bo taka pojedynczość ma największą ogólność i największą szczególność swémi potęgami. Potęgi te stanowią wszechmoc. Ze słowem Boga rozlewała się ogólność i szczególność; stawała się wszechnica świata, tworzyły się pojedynczości bez początku

i końca! Wszelka pojedynczość, nosząc w sobie ogólność i szczególność, podobna jest do wszystkich pojedynczości, do wszechistnienia, i do samego Boga. Stąd pochodzi, że w objęciach stworzoności wszystko jest wszystkiego zwierciadłem. Człowiek nareszcie stworzonym został, i otrzymawszy jaźń swą bespośrednio z rąk Boga, stał się najdoskonalszą w krajach czasowości pojedynczością, wiernym pojedynczości samego Boga obrazem. W nim przejrzała się cała natura. On powiódł ją przed tron Boga, i złożył przy stopach swego ojca i pana, t. j. poznał, a przynajmniéj poznaje to mocą swéj świadoméj pojedynczości, co pojedynczość przedwieczna stworzyła. Jego téż najgłówniejszém przeznaczeniem, czytać księgę wielką, ręką Boga napisaną, i każde słowo boże przywieść do czasowego brzmienia, t. j. zrobić słowem człowieczém. — Bóg, jako najpierwsza pojedynczość, jako bezwarunkowa całostka, jest stwórcą; Jego potęga ogólność i szczególność. Pojedynczość znaczy przeto nierównie więcéj, niż ogólność lub szczególność. Czemu? Ona jest ich spójnią. Kto tego stosunku niepojmuje; komu się wydaje, że ogólność i szczególność większe mają znaczenie, niż pojedynczość, kto nawet, lekceważąc pojedynczość, zarzuca np. filozofii, że jest, jako utwór pojedynczego człowieka, niczém; nieświadom jest, czego żąda i co mówi. Ten, wiedząc lub niewiedząc o tém, uznaje Boga za Ogólność; robi więc go jakimściś Absolutem, Panspermionem, lub Hentopanem. Że zaś natenczas ogólność musi być szczególności i pojedynczości macierzą, więc Bóg taki rodzi świat, jak niewiasta dziecko. Taki człowiek, wyznaje nieświadomie Emanacyą i jest Panteuszem. Kto tedy pragnie być Chrześcianinem, a nadto prawdziwym filozofem, niech uzna raz pojedynczość, za wyższe pojęcie od ogólności i szczególności; niech widzi w niéj ogólność i szczególność; niech ją postawi na czele świata! Li Bóg, będący pojedynczością, może mieć własne przeświadczenie; może być najwyższą mądrością i potęgą. Człowiek także, li jako pojedynczość, jako bóstwo udzielne, obrazem Boga będące, przyjść zdoła do własnego

uczucia. — Mądrość ogólna jest mądrością gminu, niewiele różniącą się od mądrości zwierząt. Wszakże wszystkie bobry budują pałace swe wodne jednako, i wszystkie jaskółki lepią podobne gniazda. Gdyby ludzkość wierzyła w jedno i tożsamo, gdyby miała jedno przekonanie, byłaby stadem wielkiém dwunożnych zwierząt; Europa stałaby się Chinami, Japonią lub Tybetem. Jeżeli już szczególność, wymawiająca się na łonie ogólności, przynosi nam wielką chwałę; to tém sławniejsi, tém czcigodniejsi będziem, skoro pojedynczość przez nas się odezwie. Czemu szanujecie oryginalnego i mającego pełno właściwości poetę? Oto dla tego, że zdołał ubóstwić i przed wami położyć w glory i Świętych własną jaźń, własną pojedynczość! A od filozofa wymagacie, ażeby was karmił gminną ogólności żołędzią! O, kto poczuł swą pojedynczość, t j. bóstwo własnéj piersi, przymierzył je do Boga, wciągnął w swe płuca nieskończoność i wieczność, a potém tchnął w świat mądrością; ten stał się najgodniejszym Ojca swego w niebiosach synem, wzniósł się nad ród ludzki, nawet nad Cherubów i Serafinów, bo tworząc świat własny, będący wiernym świata bożego wyrazem, podobny był do Boga i niepotrzebował żadnéj obcéj pomocy; bo sam tego dokonał, czego daremnie wielkie zgromadzenia szukają! O, przed takim bogiem-człowiekiem, należy klęknąć i uderzyć czołem! On winien wszystko potędze i sobistości własnéj! Mądrość jego objawiona zdoła świat zdobyć, bo we wszelkiéj, a tém bardziéj w jeneralnéj i samodzielnéj, pojedynczości leży ogólność i szczególność; bo ogólność i szczególność wymówić się zdołają li przez pojedynczość; bo wielki człowiek jest całego człowieczeństwa ogniskowym wyrazem. W nim skupia się mądrość człowieczeństwa, ażeby przyjść mogła do swéj świadomości, a przyszedłszy do niéj, rozlewa się znowu w całe człowieczeństwo. Jest to takaż sama attrakcya i repulsya w świecie jaźniowości, jak w naturze! — Ogólność i szczególność są, już jako czynnice pojedynczości, abstrakcyami; pojedynczość jest rzeczywistością. Dla tego téż złudzeniem, fałszywą ogólnością, są wszelkie sobory, zbory, zgro-

madzenia i rady. Niejest to ogólność, ale pewien zbiór pojedynczości. Jakoż wiele zawisło od osób, stanowiących zgromadzenie. Jeżeli pojedynczości są ciemne i głupie, ciemna i głupia urodzi się z nich ogólność. Ogólność taka jest złudzeniem, choćby się stała dogmatów, lub praw matką, bo była tylko pewnéj liczby pojedynczości i to w pewnym czasie utworem. Stąd ów ruch w Anglii i Francyi, gdy idzie o sejmowe wybory; stąd konieczność odprawiania od czasu do czasu nowych zgromadzeń. Że ta ogólność jest złudzeniem, że jest li pewnéj liczby pojedynczości zbiorem, czyli pojedynczością zbiorową, dowodzi już samo wotowanie za pomocą większości głosów. Tu jeden głos, jedna pojedynczość nieraz szalę ogólności na tę lub owę stronę przechyla! Ogólność daje się wymówić tu przez pojedynczości. Dla tego, czytając sejmowe np. dyskusye, nie czytasz głosu całego sejmu, ale głosy pojedynczych posłów. Sejm właściwy niemówi, ale działa, t. j. nadaje przekonaniu większéj liczby pojedynczych posłów swą sankcyą. — Pojedynczość przyszła w dniach naszych do własnego uczucia, przynajmniéj w ludzkości Europejskiéj. Starożytny Grek czuł się tylko Grekiem, Rzymianin Rzymianinem, Żyd Żydem itp., t. j. każdy czuł się narodem, nie zaś samym sobą; czuł się swą ogólnością, nie zaś swą szczególnością. W średnich czasach czuła się szczególność. Mieszczanin, rycerz, ksiądz, pyszny był ze swego stanu; rzemieślnik, sztukmistrz, poeta i filozof ze swego cechu; ale żaden z nich nie czuł się samym sobą; nieczuł się jednostką, pojedynczością, Przywiléj był silniejszy, niż wewnętrzna wartość osobista. Reformacya oswobodziła pojedynczego człowieka pod względem sumienia; pojedynczość ludzka uczuła się więc na błoniach religijnych bóstwem swobodném, stapiającém w sobie ogólność i szczególność. Po rewolucyi francuskiéj roznieciło się powszechnie własne uczucie, i prawo osobistości zaczęło górować nad prawem historyczném; wewnętrzna wartość człowieka nad jego przywilejem. Dziś pisze niejeden polityk, lub odzywa się głośno po izbach sejmowych, że nie obywatele istnieją dla państwa, ale państwo dla obywateli,

że celem konstytucyi jest, zapewnienie szczęścia, bespieczeństwa, wolności i praw osobistych każdemu człowiekowi bez wyjątku, należącemu do narodu. Są to oczywiste objawy czującéj się powszechnie pojedynczości. Ale rzecz dziwna, iż śród tego powszechnego usposobienia nieśmiał nikt wystąpić publicznie i okazać światu, że pojedynczość więcéj znaczy od ogólności i szczególności, że jest obudwu stopem i wyrazem. Wiara utrzymywała ciągle pojedynczość na czele świata, ucząc, że Bóg jest jednostką i przeświadczeniem. Lecz filozofia, pragnąc zgodzić się z wiarą, stawała się Scholastyką; pragnąc zaś bronić samodzielnego badania i uważając dawnym zwyczajem Boga za najwyższą ogólność, przeistaczała się w Panteizm. I dziś jeszcze znajduje się filozofia między tym młotem a kowadłem. Z jednéj strony bowiem stoi szkoła Heglowska, a z drugiéj tak zwany nowy wieku naszego kierunek religijny. Kto pozna te rzeczy bliżéj, ujrzy w nich Panteizm i Scholastykę. Nasza filozofia unika tych dwu ostateczności. Czemu? Bo dociekła wielkiego znaczenia pojedynczości; postawiła ją na czele i na końcu stworzenia; widzi w niéj Alfę i Omegę wszelkiéj mądrości. Tym sposobem ocala ona indywidualność Boga i człowieka, niedozwala rostapiać Boga w świecie, ani człowieka w narodzie, i ukręca łeb ogółowi, który dotąd był słońcem i opoką mądrości ludzkiéj. Jest to tryumf wielki, który prawda dziś odprawia! Nie sama różnojednia, ale także pojedynczość ma być tedy gwiazdą dla przyszłéj filozofii polskiéj polarną, i odróżniać ją przez to, tak od niemieckiéj, jak greckiéj. — Jak ogólność jest wszystkości i nieskończoności, a szczególność jedności i wieczności, tak pojedynczość całości i wszechobecności spiętością. Pojedynczość jest tedy całością i wszechobecnością. Jest to najlepsze jéj orzeczenie. Jest całością i wszechobecnością, jako ogólność i szczególność w zlewie. Dla tego **całostka** jest najwyborniejszą prawdziwéj pojedynczości nazwą. Tylko Bóg i człowiek jest całostką; wszelka inna pojedynczość jest właściwie **kawalcem**. — Na łonie wszechistnienia jest materya ogólnością, duch szczególnością, a słowo

boże, stanowiące rdzeń rzeczy, pojedynczością; w człowieku ciało przedstawia ogólność, dusza szczególność, a jaźń pojedynczość. Bóg jest pojedynczością twórczą i najwyższą, a słowo boże wszelkiéj pojedynczości w naturze pierwiastkiem. Pojedynczość więc jest w gruncie swym wszędzie boskością. Stąd wynika, że Pojedynczość = Filozoficzność.

Ogólność, szczególność i pojedynczość są całokształtem, zlewającym w sobie oba powyższe wiedznikowe całokształty, i będącym ich kojarznią. Ogólność jest empirycznéj, szczególność metafizycznéj, a pojedynczość filozoficznéj natury; pierwsza przedstawia cielesność, druga niecielesność, trzecia zasadniczość. W bycie Boskim wszelakoż leży największa ogólność, względem któréj byt nieboski jest szczególnością, a nieboskoboski pojedynczością. Ogólność, szczególność i pojedynczość odpowiadają przeto trzeciéj prawdnikowéj trójce bytu, którą jest boskość, nieboskość i nieboskoboskość. — W tych trzech wiedznikach wyczerpanym został trzeci rosstęp ilości, t. j. spiętość. Jakoż, jeżeli wszystkość, jedność i całość są rospiętością, nieskończoność zaś, wieczność i wszechobecność napiętością; to ogólność, szczególność i pojedynczość muszą być spiętością. — Ogólność, szczególność i pojedynczość, uważane razem i jako wszechistnienie, zowią się powszechnością.

§. 24.
Wiedzniki jakości.

1) Wiedzniki jakości otrzymujemy, podciągając prawdobłamy pod wiedzobłam drugi i pod jego podwiedzobłamy. Zaczynamy rzecz naszę, bez dalszych umiejętnych korowodów.

Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako jakość zewnętrzna, czyli jako zewnętrzność? Ponieważ jakość nierozdzielna jest od ilości, więc znając ilość ze-

wnętrzną, odgadniemy łatwo jéj jakość. Ilością szukaną jest wszystkość, jedność i całość. Cóż tedy jest wszystkości, jedności i całości jakością? Wszystkość jest naturą, jedność duchem, a całość jaźnią. Cóż jest natury, ducha i jaźni przymiotem? Nic innego, tylko konieczność, prawność i wolność. Stąd trzy pierwsze wiedzniki jakości:

a) **Konieczność**, necessitudo, die Nothwendigkeit.

b) **Prawność**, legitimitas, die Gesetzlichkeit.

c) **Wolność**, libertas, die Freiheit.

Konieczność jest bytem podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako zewnętrzność? Bytem i zewnętrznością jest natura; konieczność zatém jest własnością natury. Własność ta natury jest zarazem jéj prawem. Koniecznością jest, że ziemia obraca się około swéj osi i około słońca; że iskra rzucona w stós prochu sprawia explozyą; że kwasoród, starłszy się z wodorodem, płodzi ogień i wodę; że kamień w górę rzucony spada na dół; że po przebiciu serca ustaje życie zwierzęce. Bóg przepisał prawa całéj naturze. Prawa te przenikają każdy jéj muszkułek i zowią się koniecznością. Konieczność jest mądrością Boga, rozlaną w przyrodzeniu; jest świętém czczewem. Jéj musi być na tych błoniach sam Bóg posłuszny, wedle sławnego zdania: Semel jussi, semper pareo. Tu pokazuje się niepodobieństwo cudu. Jeżeli konieczność jest mądrością Boga; cud stanowiłby od mądrości téj wyjątek, i niebyłby mądrością, zaczém niemądrością, czyli głupotą. Bóg, robiący cuda w naturze, przestałby być Bogiem rozumnym i miałby podobieństwo do azyatyckiego Satrapy. Cud byłby samowolnością Boga, a samowolność niezgadza się nigdzie z rozumem i jest charakterem lwa, tygrysa, hieny, tyrana, słowem czworo- i dwunożnego zwierza. Cudem jest w życiu narodów, że niegodziwy człowiek, że szpieg i łotr od wszystkich ludzi pogardzony, dostaje order od swego monarchy; Bóg takich cudów nierobi, bo niebyłby najwyższą mądrością. Gdyby jeden cud nastąpił pod słońcem, zabiłby całą naturę, bo to byłoby wszechmocnego

sztyletu uderzeniem morderczém w serce konieczności; gdyby jeden cud nastąpił pod słońcem, Bóg wszedłby sam s sobą w sprzeczność, bo pokazałoby się, że to lub owo prawo natury było niedostateczne. Cud walczy przeciw doskonałości bożéj. Kto więc kocha Boga i ma należyty dla Niego szacunek; kto jest prawdziwym religiantem i niechce, ażeby Chrześciaństwo przybrało się w barwy Tybetanizmu, ten potępi cuda i nazwie je szarlataństwem. — Chrześciaństwo téż nie stoi na cudach, ale na swéj nauce. — Konieczność jest jakością wszystkości. Że zaś jakość tak się ma do ilości, jak dusza do ciała, więc konieczność jest wszystkości duszą. Konieczność tedy jest wszędzie i wszystko kai się przed jéj berłem. Niema istnienia, któreby nie hołdowało konieczności. Jak światło do słońca, lub farba do kwiatu, tak konieczność należy do wszystkości. Co tylko staje się, co jest, było i będzie; jest konieczności dziecięciem. Że ocet smakuje nam kwaśno, cukier słodko, a pieprz gorzko; że ogień parzy, a lód mrozi, że arszenik truje, a mléko jest życia żywiołem; wszystko to konieczne. Doświadczenie jest mysłem dla konieczności rostworzonym, a Empirya jest konieczności nauką. Tego jedynie doświadczyć można, co jest koniecznością. Spekulacya odmawia Empiryi konieczności. Błądzi bardzo, bo konieczność jest Empiryi przedmiotem i duszą. Właśnie dla tego, że konieczność towarzyszy poszukiwaniom empirycznym, pyszni się naturalista na niezawodność swéj mądrości. Jest to mądrość Ogółu, mądrość gminna, Consensus gentium. — Odróżniaj konieczność, zwaną wiedznikiem, o któréj właśnie mówimy, od konieczności, będącéj podwiedzobłamem stanu, którę dawniéj (§. 22.4.) poznaliśmy.

Prawność jest nicestwem podciągniętém pod wiedzobłam jakości i uważaném jako zewnętrzność. Nicestwem jest duch; prawność tedy jest rzeczą ducha. Duch objawia się awożnie i loicznie, t. j. myśli wedle praw, które mu Bóg przepisał; to téż jest prawności znaczeniem. Że prawność ta niejest samym duchem, ale prawem jego objawu, i że objaw wszelki jest względem przyczyny objawu, czyli względem jawiącéj się istoty, czemściś ze-

wnętrznêm; stąd zewnętrzność, którą odznacza się prawność. Jest to uzewnętrzanie się wewnętrznego ducha. Prawność jest jakością jedności, a to równie, jak konieczność jakością wszystkości. Jeżeli chcesz zaprowadzić jedność w państwie, w rodzinie, w dziele, które piszesz; musisz wystąpić s pewnémi prawami, poddać im wszystko, i sam zostać im posłusznym. Jednością jest zgodność myślenia, działania i charakteru, zaczém awożność w duchu leżąca. Jedność ta jest wielką potęgą. Ona, jak już wiemy, upoważnia nas w naszych pojęciach, zdaniach i wynikach do wyrzeczenia słowa boskiéj wszechwiedzy! tak jest i być musi! — Prawność jest duszą konieczności. Czém konieczność w naturze, tém prawność w duchu. Konieczność jest zewnętrzną prawnością, a prawność wewnętrzną koniecznością. Jak kierunek ten, a nieinny kula bilardowa po uderzeniu mieć musi; tak ten a nieinny wyniknik następuje z dwu wysłanek, t. j. z dwu zdań, które wyrzekłeś. Ciąłeś komu lub sobie w żyłę, a więc krew płynie; masz dwa, i znowu dwa, a więc cztery. Jest to jeden i tenżesam mus, zowiący się raz koniecznością, drugi raz prawnością. — Jak Empirya ma konieczność, tak spekulacya prawność swym przedmiotem. Jakoż wewnętrzność wszechistnienia jest spekulacyą, którę Bóg napisał, będącą spekulacyi ludzkiéj podstawą wieczną. Jest to wielkie i święte myślenie, jedność idei, zgodność pomysłów, awożność, słowem prawność, Jak idee Boże w całém stworzeniu, tak każdy spekulacyjny całokształt jest potężnym i podbijającym swą prawnością wszystko majestatycznym i niewidzialnym łańcusznikiem, (sorites). Konieczność jest wszechmocą Boga w naturze, a prawność wszechmocą Boga w duchu. Jak Bóg niezdoła sądzić lub myśleć nieawożnie; tak niezdoła robić cudów. Czém nieawożność w myśleniu, tém cud w naturze. Cud jest nieawożnością, t. j. nierozumem, mylnikiem loicznym. — Wszelakoż, jeżeli chcesz, wszystko jest cudem. Konieczność, czyli potęga natury, jest cudem dla myśli, a prawność czyli potęga ducha jest cudem dla niemyśli, dla materyi, t. j. na łonie natury.

Wolność jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako zewnętrzność. Żywo- i bożostanem jest jaźń, słowo Boże, bóstwo; wolność tedy jest bóstwa jakością. Że zaś jakość jest istoty objawem; więc wolność niejest bóstwem samém, ale jego objawem. Stąd zewnętrzność leżąca w wolności. Wolność, jest prawem, które Bóg jaźni naszéj przepisał. Jak ciało nasze ulega konieczności, a duch nasz prawności; tak jaźń nasza słuchać powinna wolności. Jaźń wyrzekająca się wolności, czy to religijnéj, czy téż politycznéj, przestaje być jaźnią i zamienia się w niejaźń, t. j. przestaje być bóstwem, i sstępuje na najniższy stopień rzeczowości. Niewolnik niejest człowiekiem, ale narzędziem, podobném do miecza, strzelby lub stryczka w ręku swego tyrana! — Wolność jest jakością całości, a to równie, jak konieczność wszystkości, a pewność jedności. Stąd wynika, że całość wszechistnienia i całość każda jest wolnością. Że całostka jest całości ogniskiem, i że Bóg jest najpierwszą, a człowiek ostatnią całostką; przeto Bóg jest najwyższą wolnością, a człowiek wolności téj obrazem. Wola wolna w człowieku jest wolności bożéj promieniem. Wolność jest jeszcze większą potęgą, niż konieczność w naturze i prawność w duchu. Jaźń, czująca się nieśmiertelném bóstwem, tryumfuje nad koniecznością natury, i prawność ducha robi swą służebnicą, skoro ma tęgą wolę, t. j. skoro okazuje dzielnie swą wolność. Jaźń jest królową natury i ducha. Wolność jest wszechmocą Boga w krainach jaźniowości rozlaną. — Wolność, jako wiedznik jakości zewnętrznéj trzeci, jest kojarznią dwu poprzedzających wiedzników; jest tedy konieczności i prawności różnojednią. Jakoż niema wolności bez konieczności i prawności. Człowiek wolny posłusznym być musi naturze. On niemoże odprawić podróży z ziemi na księżyc, bo go trzyma przy ziemi siła ciężkości, czyli konieczność. Człowiek wolny posłusznym być musi duchowi. On niemoże powiedzieć; dwa a dwa, są pięć. Wolność, niechcąca ulegać konieczności i prawności, staje się albo zwierzęcą samowolnością, albo nierozumem. Wolność

jest musem największym, bo ma konieczność swém ciałem, a prawność swą duszą. Największa wolność jest największego musu służebnicą. Jeniusz pisze swe dzieła, bo go do tego jego wewnętrzna potrzeba niewoli. Bóg stworzył świat, również wewnętrzną potrzebą wiedziony. Jak pisarz jenialny, tak Bóg musiał objawić sam siebie w swém dziele. Wszelakoż mus ten jest wolnością, bo gdyby pisarz niechciał napisać dzieła, potrafiłby pokonać w sobie ów popęd wewnętrzny; również Bóg niestworzyłby świata, gdyby to być miało przeciw Jego swobodnéj woli. Wolność jest mądrością, i dla tego koniecznością. Ona niejest bezprawiem, i dla tego prawnością. Jak Bóg, stworzywszy świat i nadawszy prawa naturze, posłuszny jest temu prawodawstwu raz na zawsze; tak człowiek s charakterem posłuszny jest prawom, które nadał sam sobie. Wolność jest autonomią, któréj słodko jest ulegać. Jak człowiek, robiący od prawodawstwa swego wyjątek, plami swój charakter; tak Bóg plamiłby sam siebie, gdyby własnym prawom niechciał być posłuszny. Cud byłby splamieniem Boga. — Ponieważ żywo- i bożostan ma wolność swym przymiotem, więc wolność jest dwojaka, docześna i wiekuista. Można wydrzeć komu przemocą wolność doczesną, ale wolności wiekuistéj nikt nam niewydrze. Kto ją utracił, ten sam ją ofiarował za jakie cacko własnemu wrogowi; zdeptał bóstwo swéj piersi i godzien jest pogardy. — Właściwie niema ani konieczności, ani prawności, ale wolność. Konieczność jest wolnością na łonie natury, a prawność wolnością ducha. Wolność znowu jest koniecznością i prawnością jaźni. — Jak konieczność jest Empiryi, a prawność spekulacyi, tak wolność filozofii przedmiotem. Ze wszystkich umiejętności jest filozofia jedynie wolną istotnie. — Nieobjaśniamy wolności dłużéj, gdyż rzecz ta wyszłaby wnet za krańce przeznaczenia loiki.

Konieczności, prawności i wolności towarzyszy zarówno apodyktyczność, t. j. kającość. Jeżeli strzelono do Ciebie i wycelowano dobrze, kaj się przed Bogiem i porucz mu swą duszę, bo nikt Cię, ani nawet Bóg sam, od

śmierci nieuratuje. Jest to kającość, leżąca w naturze, któréj nic się nieoprze. — Jeżeli znowu przeciwnik twój odkrył błędy twego myślenia, i dowiódł Ci, że znajdujesz się na duchowych bezdróżach; umilknąć, i czołem uderzyć przed nim musisz. Jest to kającość, leżąca w awożności i będąca ducha własnością. — Ukrzyżowano Ckrystusa, spalono Wiklefa i Hussa, ale ludzie Ci niewyrzekli się swéj nauki i nieodstąpili swego przekonania. I dla tego dopięli swego celu. Krew ich stała się chrztem, albo raczéj bierzmowaniem ich wyrazów; a śmierć tryumfem życia. Jest to kającość jaźni, leżąca w wolności i zawstydzająca wszystkie potęgi piekielne. Jaźń, będąca wolną rzeczywiście, jest milionkroć większą wszechmocą, niż stopienie wszystkich piorunów w jedną niezmierzoną, całą naturę zabijającą, elektryczną iskrę! — Konieczność przedstawia cielesność, prawność niecielesność, a wolność zasadniczość. Tu tedy przychodzą znowu trzy pierwsze prawdniki do swéj świadomości. Że zas ilość odpowiada bytowi, a jakość nicestwu, więc tu prawdniki pierwsze nicestwa, czyli drugiego prawdobłamu, otrzymują swe wiedzniki, t. j. swą świadomość.

2) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako jakość wewnętrzna, czyli jako wewnętrzność? Co jest drugiéj wiedznikowéj trójki, stanowiącéj odcień ilości, t. j. co jest nieskończoności, wieczności i wszechobecności jakością? Co jest duszą konieczności, prawności i wolności, które rozwikłaliśmy właśnie? Po małém zastanowieniu się nad témi pytaniami, odpowie każdy: Realność, idealność i rzeczywistość. Stąd następne trzy wiedzniki jakości:

d) **Realność**, realitas, die Realität.
e) **Idealność**, idealitas, die Idealität.
f) **Rzeczywistość**, efficientia, die Wirklichkeit.

Realność jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako wewnętrzność. Bytem jest natura, materya; więc realność panuje tylko w naturze i jest własnością materyi. Realnością zowie się to, co jest wewnętrzną

rzeczy istotą. Stąd wewnętrzność jako przymiot realności. Mówiąc o rzeczach empirycznych, używa się téż realna, zamiast wewnętrzna wartość, np. realna wartość pieniędzy, pożywienia, domu, roli. Wół, koń, chata, majątek, wszelka rzecz zmysłowa jest realnością. Za realnością goni gmin i Empirya. — Realność jest jakością nieskończoności. I pojąć to nietrudno, albowiem nieskończoność jest rzeczowością materyalną bez granic, a wszelkiéj rzeczowości własnością jest realność. Gdzie materya, tam i realność, zaczém wszędzie. — Realność jest konieczności duszą, bo równie konieczność jak realność znajdują się na łonie natury, a konieczność tak się ma do realności, jak zewnętrzność do wewnętrzności. Realność tłumaczy, czém jest konieczność. — Realność, zrobiona umiejętności zasadą, rodzi Realizm. Wszelkiego rodzaju Empirya jest realizmem; co tylko staje się doświadczenia zdobyczą, jest nim także. Realność stanowi imperium rei. Jak wyraz res, będący realności źródłem i należący do umarłego języka; tak realność sama, będąca li oderwaniem, jest natury trupiéj. Pierś realności nieoddycha. Na tych polach niema życia. To martwość.

Idealność jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam jakości i uważaném jako wewnętrzność. Jak nicestwo, tak idealność oznacza ducha. Tylko duch zdolny jest idei. On tworzy królestwo idealności i panuje w niém od wieków. Wszelka myśl a priori jest idealnością. Spekulacya każda jest idealności utworem. — Idealność jest wieczności jakością. Jeżeli wieczność jest duchem, idealność zaś ducha przymiotem; więc powyższe zdanie niepotrzebuje dalszego objaśnienia. Stąd wynika, że niema idei, która niebyłaby wieczną. Nawet taka idea, co dopiéro dziś poraz pierwszy występuje na umiejętną widownią, była od wieków, a teraz przychodzi do swego przeświadczenia. Jeżeli już rozumowe pojęcia, to tém bardziéj umysłowe idee są wieczne. — Idealność jest prawności duszą. Prawność, ta wewnętrzna konieczność, wszelkim ducha czynnościom towarzysząca, niemoże być w istocie swéj czém inném, tylko idealnością. Jedna wielka idea, występując coraz to w innéj postaci i tworząc umiejętny ca-

łokształt, jest awożnością, czyli prawnością. To jedynie może być prawne, co jest idealne. — Idealność jest przeciwnicą polarną realności. Realność tak się ma do idealności, jak empirya do spekulacyi; jak świat zmysłowy do niewidzialnego świata. Ciało jest naszą realnością, a dusza naszą idealnością. — Idealność, zrobiona umiejętności żywiołem jedynym, rodzi Idealizm. Królem i ojcem realizmu jest rozum, a idealizmu umysł. Idealność stanowi imperium ideae. Jak idea, pochodząca od trupiéj greczyzny, tak i wyprowadzona z niéj idealność, jako samo oderwanie, jest upiorem martwym. Również na błoniach idealności niema życia. Tu wszelakoż kształci się myśl nasza. Idealność jest eterem, w którym buja orzeł potężny, t. j. duch ludzki. Jeżeli realność goni za pożytkiem, to idealność za szlachetnością. Obie są jednostronne, i w krainach moralności przyczyną Złego; lepsza jest atoli idealność od realności, bo pierwsza jest etycznym aniołem, a druga etycznym szatanem.

Rzeczywistość, ta śmiejąca się Bogini życia, i to piętno wszelkiéj prawdy istnéj, jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako wewnętrzność. Rzeczywistość, oznaczając żywo- i bożostan jest dwojaka: docześna i wiekuista. Doczesna płynie, jak rzeka, korytem czasowości, a wiekuista stoi, jako niezmienne wszechistnienia znamię. Rzeczywistość, należąc do żywo- i bożostanu, ściąga się do Boga, do Słowa Bożego w stworzeniu, do naszéj jaźni, do jądra rzeczy. Stąd wewnętrzność jest jéj charakterem. Już język zwyczajny przeczuwa tę wewnętrzność, pytając się np. o jakim przedmiocie: czém jest on rzeczywiście? — Rzeczywistość jest wszechobecności jakością. To jedynie jest rzeczywiste, co jest wszechobecne. — Rzeczywistość jest wolności duszą i tłumaczką. Kto więc wolność utraca, wymazuje się s ksiąg rzeczywistości. Że wolność jest bóstwa przymiotem; więc boskość jest rzeczywistością najwłaściwszą. — Rzeczywistość jest realności i idealności różnojednią. Jest to oznaczenie jéj najlepsze. Natura np. niejest rzeczywistością, bo cechuje ją tylko realność,

i duch niejest rzeczywistością, bo li idealność jego charakterem. Bóg, świat i człowiek są rzeczywistością, bo są realnością i idealnością w jednym zlewie. — Rzeczywistość, zrobiona umiejętności calcem, rodzi filozofią. Prawdziwa filozofia jest zawsze i wszędzie weselem realizmu z idealizmem. Realizm jest jéj ciałem, a idealizm duszą; ona zaś jest jaźnią obudwu. Tu rostwiéra się imperium efficientiae. — Odróżniaj rzeczywistość, o któréj mówimy, i która jest wiedznikiem, od rzeczywistości już (§. 22. 4.) poznanéj, podwiedzomem będącéj. Czytając Myślinią, wiedz, że rzeczywistość znaczy w niéj wszędzie tyle, co wiedznik niniejszy, t. j. co jedność realności z idealnością. Mówimy tam tylko, o rzeczywistości podwiedzobłamowéj, gdzie spominamy zarazem możebność lub konieczność.

Realność, idealność i rzeczywistość są wiedznikami wszechistnienia i znajdują się wszędzie. Polacy najdziwaczniejsze zdają się mieć o nich wyobrażenie. I tak np. zowią całą niemiecką filozofią, a wraz z nią i protestantyzm, materyalizmem, t. j. realizmem, a w katolicyzmie widzą idealizm prawdziwy. Niechaj nam darują, iż im powiemy, że się ma rzecz zupełnie odwrotnie. Katolicyzm, którego dogmata są od wieków wyłożone, i niezmieniają się nigdy, zaczém mają podobieństwo do martwéj granitowéj skały; którego duchowieństwo ubiega się tak troskliwie za władzą ziemską i kościelnémi dobrami, jest realizmem; a protestantyzm, występujący jako duchowe przeczenie, szczególniéj zaś filozofia niemiecka, li na czystych ideach spoczywająca, oczywistym jest idealizmem. — Rozum przychodzi do pojęć, a umysł do idei. Um zamienia idee w ideały. Tak tworzy sobie np. malarz ideał piękności, Etyk ideał doskonałości itp. Ideał leży wiecznie w przyszłości i dla tego nigdy doścignąć się niedaje. Takowy ideał, to dziecko umu, stawszy się przedmiotem realnego rozumu, przeniesiony bywa w przeszłość. Stąd powstaje reał. Reałami są np. ludzie ubóstwieni, wysłańcy niebios, którym stawiają ołtarze. Poeci mięszają chętnie ideał z reałem. — Realność, idealność i rzeczywistość

stanowią barwy nie samego wszechistnienia, ale także sztuki. Sztuka niejest, jak to mówią, idealizowaniem realności, bo by to było przejściem Empiryi w Spekulacyą, ale apoteozowaniem rzeczywistości, t. j. przemianą jéj żywostanu w bożostan. Jak w świecie, tak w życiu, czynie i sztuce, nie realność, ani idealność, ale rzeczywistość jest ostatecznym celem. — Szczep romański goni za realnością, germański za idealnością; dla słowiańskiego więc pozostaje rzeczywistość. Jest to najpiękniejsze pole, bo na niém życie i kwiaty! Rzeczywistość jest wyższa, bogatsza i roszkoszniejsza nad wszystkie ideały i reały; głębszá od najgłębszych idei! Kto dla niéj mysł swój wykształcił, może być szczęśliwy, jak bóstwo; może poznać żywą i wieczną prawdę! Ta jest matką najszczytniejszéj poezyi, którę Polacy tak kochają! Rzeczywistość ma wielu nieprzyjacioł, którymi są zwykle ludzie tacy, co jéj niezają należycie i z realnością mięszają. Sądzą, że ten, kto kocha rzeczywistość, niezdoła kochać Boga! Rzecz dziwna, jak gdyby Bog nie był najpierwszą i największą rzeczywistością! Tym panom przytaczamy słowa niemieckiego poety Rykerta: „Niemożesz, mówi Pismo, służyć dwom panom od razu, Bogu i światu od razu; cóż więc tu masz wybrać? Ja zaś ci mówię: nietrudź się daremnie, niepoć się nad wyborem; lecz przytul do gorącéj piersi jedno i drugie. Złą będzie twa służba, jeśli obojgu służyć niebędziesz. Ażebyś służył światu, dał ci Bóg świat na mieszkanie. Niezdołasz służyć światu bez służenia przez to Bogu. Służba światu jest służbą Bogu; ja nieznam między nimi różnicy!“ — Realność, idealność i rzeczywistość objaśnia nam wprawdzie pierwszą prawdnikową trójkę w nicestwie, t j. cielesność, niecielesność i zasadniczość. Nicestwo atoli jest spekulacyjnéj natury. S tego względu przedświat, t. j. czysta idea, odpowiada realności, świat, to marzenie monad leibnicowych, idealności, a pozaświat rzeczywistości. Tu tedy znajduje druga prawdnikowa trójka na łonie nicestwa swe wiedzniki; tu wewnętrzność, t. j. drugi podwiedzobłam jakości, wyczerpniętym zostaje.

3) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako jakość jądrowa, czyli jako jądrowość? Co jest trzeciéj wiedznikowéj trójki, należącéj do ilości, t. j. co jest ogólności, szczególności i pojedynczości jakością? Co jest różnojednią konieczności z realnością, prawności z idealnością i wolności z rzeczywistością? Rozwiązanie tych pytań polega w trzech wyrazach: Twierdzenie, Przeczenie i kojarzenie. Trzy ostatnie wiedzniki jakości są przeto:

g) Twierdzenie, positio, die Positivität, das Bejahen.

h) Przeczenie, negatio, die Negativität, das Verneinen.

i) Kojarzenie, limitatio, die Limitation, das Vereinigen.

Twierdzenie jest bytem podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako jadrowość. Bytem jest materya. Twierdzenie tedy jest materyą. Jakoż cały świat materyalny jest twierdzeniem Boga. Bóg twierdzi, a słowa jego stają się światem. Już tutaj pokazuje się, że twierdzenie w głębszém, niż zwyczajnie, występuje na łonie filozofii znaczeniu. Nie jest to li grammatyczne twierdzenie, li zapewnienie, pozwolenie lub przystanie na co. Twierdzenie jest materyi wyrazem, zaczém ontologicznym wiedznikiem. Każda rzecz, którę dotykamy, jest Bożém twierdzeniem. Natura jest umiejętnym całokształtem samych twierdzeń Bożych. Że zaś Empirya ludzka, stawszy się filozofią, jest natury przeświadczeniem i obrazem; więc Empirya jest twierdzeniem. Wszystkie nauki empiryczne, jak np. Fizyka, Chemia, Geognozya, Mineralogia, Botanika, Zoologia; wszystkie nauki przyrodzone i lekarskie; wszystkie nauki, polegające na doświadczeniu, są naukami twierdzącémi. Czemu? Bo zaczynają a posteriori, t. j. opierają swe twierdzenia na wielkiém materyalném i od Boga stworzoném twierdzeniu. Ponieważ historya polega na kronikach, a kroniki są twierdzeniami; więc historya jest także twierdzeniem. Lecz najsztywniéjszém ze wszystich twierdzeniem jest teologia. Ta buduje swe kościoły na twierdzeniu wysłańca niebios,

które powoli rosszerzyło swe panowanie nad tym i owym ludem i uświęconém zostało. Różne więc są twierdzenia: przyrodzone w naturze, empiryczne w naukach natury, historyczne w dziejach, kościelne w teologii. Wszystkie te twierdzenia są do siebie podobne, bo korzeń ich nie leży w poznającéj jaźni, ale za nią, czyli jest rzeczą jaźni obcą, rzeczą daną. — Twierdzenie jest ogólności jakością. Co jest ogólném, w znaném nam już dobrze znaczeniu, jest twierdzeniem. S tego powodu wszystkie tak zwane wielkierze, t. j. przekonania ludu, jak np. że słońce wschodzi i zachodzi, obracając się około ziemi; że róża jest czerwona, a niebo błękitnę; że wilk dusi owce, a zmora na piersiach usiada, i t. p. i t. p.; wszystkie wielkierze, mówię, do których należą przysłowia gminne, tudzież consensus gentium, jak np. że jest Bóg, życie wieczne i t. p., są twierdzeniami. Ogólność tak się ma do twierdzenia, jak ciało jakie do swéj własności, czyli jak ilość do jakości. Wszelka wiara ludu, choćby i w przesądy; wszystko, co się rosszerzyło, co jest ogólnością; jest twierdzeniem. Twierdzenie jest początkiem poznania, ale nie poznaniem samém. Leży w niém zawsze jakaś prawda, lecz jednostronna, bo zwykle li zewnętrzna i zmysłowa. — Twierdzenie jest konieczności i realności spólnym wyrazem. W niém leży zawsze konieczność i realność. Konieczność jest, że tak rzekę, zewnętrznością, a realność wewnętrznością; twierdzenie zaś ich środkiem. Stąd jądrowość twierdzenia. Jakoż twierdzenie znaczy nierównie więcéj od konieczności i realności. Konieczność i realność są jeszcze spoczywającéj natury, jeszcze materyałem; w twierdzeniu leży już czyn, kreacya. Tylko jądrowość, t. j. jaźń, wylewa s siebie twierdzenia, i tylko słowo jaźni, np. Słowo boże lub człowiecze, może być twierdzeniem. Twierdzenie człowiecze jest samém słowem, które staje się ciałem; oto wielka, niesłychana między niémi różnica!

Przeczenie jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam jakości i uważaném jako jądrowość. Nicestwem jest duch; przeczenie przeto jest rzeczą ducha. Jakoż duch,

zaczynając myśleć, staje się Skeptykiem. Wnet Skeptyk ten przeistacza się w Ateusza, w Panteusza, Jakobina i wszelkiego rodzaju Rewolucyonistę. Przeznaczeniem ducha jest deptać nogami podane sobie twierdzenie. On jest urodzonym przeczycielem, a jego utwór każdy jest przeczeniem. Jak twierdzenie jest empirycznéj, tak przeczenie spekulacyjnéj natury. Fizyka jest twierdzeniem, metafizyka przeczeniem. Dziś np. Szelling, oparłszy się na nauce kościelnéj, stara się zapewnić tryumf filozofii twierdzącéj. Względem tego filozofującego twierdzenia jest spekulacya heglowska przeczeniem. Twierdzenie i przeczenie stoją od wieków w otwartym lub ukrytym boju. — Ważna jest nader w loice i w filozofii w ogóle, poznać istotę przeczenia należycie. Przeczeniem niejest wyraz lub zdanie, w którém panuje słówko nie, jak np. niemoc, nieskończoność, niejest, niemógł, niezrobi. Są to niepozwalacze, albo téż, jak Lelewel się wyraża, niemarze, nie zaś przeczyciele. Niepozwalacze mogą znajdować się równie w twierdzeniach, jak np. Ogień nieparzy, ocet niejest kwaśny; jako téż i w przeczeniach, jak np. Duch niejest jedynym bytem. Bardzo często zdanie jest pozwalaczem, a przecież przeczeniem, np. Tylko myśl jest bytem. Tu zaprzeczonym zostaje byt istotny, którym jest materya. Między pozwalaczem a niepozwalaczem niezachodzi filozoficzny stosunek twierdzenia do przeczenia, ale jedynie grammatyczna sprzeczność, któréj ogólnym obrazem dwa słówka: jest i niejest. Cóż s tego wynika? Oto twierdzeniem jest Dogmatyzm, Empirya i wszystko co do nich należy, a przeczeniem Skeptycyzm, Spekulacya ze wszystkiémi swémi krajami. Przykłady twierdzenia znajdziesz u nas w nauce bytu (§. 15.), w siestrzanie pierwszym, we wszystkich rosczłoniach prawdy lub wiedzy, s którémi naprzód występujemy, a przykłady przeczenia w nauce nicestwa (§. 16.), w siestrzanie drugim i innych następnikach. — Przeczenie jest szczególności jakością, a to równie jak twierdzenie ogólności przymiotem. Nie ten przeczy filozoficznie, kto wymawia słówko nie, bo to potrafi każda baba, każdy szlachciura, mający prawo do liberum veto; ale ten, co odrzuca naukę sobie daną, i z nową, zupełnie przeciwną, cha-

rakter myśli czystéj noszącą, występuje. Przeczenie, niejest przeczeniem w zwyczajném słowa znaczeniu, ale przeciwtwierdzeniem. Jeżeli twierdzenie jest ogólnością, to przeciwtwierdzenie, czyli filozoficzne przeczenie, jest szczególnością. Jakož każda spekulacya, zaprzeczająca bytu materyi, wyzwalająca się z pod empirycznego berła ogólnie panującego twierdzenia, jest przeczeniem, a jako z łona ogólności występujące i udzielności własnéj szukające przeciwtwierdzenie, szczególnością. — Przeczenie jest prawności i idealności spólnym wyrazem. Co tylko polega na awożności, t. j. na prawności ducha jedynie, i jest czysto idealném, to występuje, jak naturalna, przeciw teoryom empirycznym i realności doświadczenia, jest zatém przeczeniem. Przeczenie jest prawności i idealności ogniskiem; stąd jego jądrowość. Przeczenie jest rzeczą jaźni, równie jak twierdzenie, bo tylko jaźń twierdzić i przeczyć zdoła. Przeczenie jest względem twierdzenia przeciwczynem, antykreacyą. Nietylko w człowieku, ale i w Bogu znajduje się przeczenie, bo także Bóg ma ducha. Bóg jest tak twierdzenia jak przeczenia najwyższą potęgą. On twierdząc tworzy naturę, a przecząc tchnie w nią swym duchem.

Kojarzenie jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam jakości i uważanym jako jądrowość. Kojarzenie, będąc wiedznikiem jądrowéj jakości żywostanu, zowie się kojarzeniem, a po łacinie coincidentia. Niemiecki Mag północny, Haman, był pierwszy, co spostrzegł tę coincydencyą i zrobił ją nauki swéj podstawą. Jest to kojarzenie materyi z duchem na łonie czasowości, czyli życie zwyczajne, metamorfoza. Kojarzenie znowu, będąc wiedznikiem jądrowéj jakości bożostanu, zowie się spójnią, a po łacinie limitatio. Kant pierwszy odkrył, a przynajmniéj w filozofii zaprowadził limitacyą. Jest to kojarzenie materyi z duchem na łonie wieczności, czyli życie prawdziwe w Bogu i w bóstwie nieśmiertelném. Coincydencya jest żywostanu, a limitacya bożostanu świadomością. Dwojakie tedy jest kojarzenie, docześne i wiekuiste. Jak pierwsze, tak drugie jest własnością jądrowości, t. j. Boga, słowa Bożego w naturze, jaźni w człowieku. Kojarzeniem

docześném jest w nas jedność ciała i duszy, a kojarzeniem wiekuistém jaźń sama, będąca ciałem i duszą boskiéj natury, oraz światowego ciała i światowéj duszy świętém podścieliskiem. Wszelki przedmiot, w którym jednoczy się byt i nicestwo, czyli materya i duch, jest skojarzeniem. Każda rzecz, pojęta w żywym i pełnym swym składzie, jest kojarznią. Co jest rzeczywiście, jest kojarznikiem. Wszechistnienie jest powszechném skojarzeniem, bo kojarzy w sobie stnienie, istnienie i istniostnienie. — Kojarzenie jest pojedynczości jakością, a to równie, jak twierdzenie ogólności, a przeczenie szczególności jest przymiotem. Stąd wynika, że, ponieważ Bóg i człowiek są pojedynczością najprawdziwszą, t. j. całostką, w któréj całość powszechna dysze, że tedy li Bóg i człowiek są najprawdziwszém kojarzeniem. Kojarzenie to, odznaczające Boga i człowieka, jest właśnie przyczyną ich przeświadczenia. — Jak twierdzenie, ten wyraz ogólności, jest Empiryą, a przeczenie, ten wyraz szczególności, spekulacyą; tak kojarzenie, ten wyraz pojedynczości, jest filozofią. Jak w pojedynczości kojarzy się ogólność ze szczególnością; tak w filozofii Empirya ze spekulacyą. Wszelka filozofia istotna musi przeto być do naszéj podobna; musi nawet mieć ucz tężsamę, t. j. wystawiać dwa przeciwieństwa, naukę empiryczną i naukę spekulacyjną, oraz kojarzyć je w czémścić trzeciém, będącém całością i spólném ich ogniskiem. Empirya jest najniższą umiejętnością, bo w niéj panuje głos ogólny, przekonanie gminu, choćby i uczonego; spekulacya jest już wyższą umiejętnością, bo rozwija na piersi ogólności szczególność i stanowi pewne szkoły; filozofia wreszcie jest najdzielniejszą umiejętnością, bo rozdmuchując pojedynczość, roznieca własne uczucie w każdéj ludzkiéj jednostce i stara się ją zrobić Boga zwierciadłem in actu. Wszelka filozofia prawdziwa może być li jednego jenialnego człowieka utworem, który stał się podobnym, przynajmniéj na polu umiejętności, do Boga. Tu spółka, sobór i Szkoła jest niedorzecznością. Utwór ten jednostkowości jenialnéj jest najwyborniejszym utworem, bo w pojedynczości wszelkiéj, a przedewszyst-

kiém tego rodzaju, kojarzy się ogólność ze szczególnością. Tak Bóg, jednostka, tworząc świat, wydał najdoskonalsze dzieło. — Kojarzenie jest wolności i rzeczywistości spólnym wyrazem. Kojarzenie jest wyrazem wolności, bo tylko pojedynczość, jednostka, całostka, tylko Bóg i człowiek, oraz ich utwór, czyli filozofia boża, którą jest wszechistnienie, i filozofia ludzka, która jest tego wszechistnienia płynącém w czasowości przeświadczeniem, jest prawdziwą wolnością. Kojarzenie jest także rzeczywistości wyrazem, bo w niém stapia się materya z duchem i stanowi rzeczywistość. — Kojarzenie jest wreszcie stopem twierdzenia i przeczenia. Jest tym stopem, jako jedność materyi i ducha we wszechistnieniu, tudzież jako jedność Empiryi ze Spekulacyą na łonie umiejętności. I tutaj także widoczna jest jego jądrowość. Kojarzenie jest twierdzeniem i przeciwtwierdzeniem, kreacyą i antykreacyą w jednym zlewie, i dla tego wybornym obrazem Boga, oraz naszéj jaźni. Bóg, chcąc skojarzyć naturę ze światem ducha w czasie, stworzył człowieka. Jak Bóg w niebie, tak człowiek na ziemi jest wszechistnienia, wszechprawdy i wszechwiedzy skojarzeniem.

Twierdzenie, przeczenie i kojarzenie, jak to się s powyższego ich przedstawienia pokazuje, są nader ważnémi wiedznikami. Używa ich umiejętność bardzo często, a więc dla skrócenia zastępuje je czasami algebraicznémi znakami (+) (—) (±), t. j. więcéj, mniéj, więcéj razem, czyli po łacinie, znakami Plus, Minus, Plus et Minus simul. Chcąc tu dać przykład, korzystamy z dobréj okoliczności, i przedstawiamy prawdę, oraz wiedzę, którę w rozbierzach naszych poznaliśmy, w następnym algebraicznym wzorcu:

$$A = + A - A \pm A = A.$$

Najpierwsze A, które samo dla siebie stoi, jest samoiscem czyli Bogiem. W niém leży najwyższa prawda i najwyższa wiedza. Jedność wewnętrzna tego A jest przeświadczeniem. Jest to źródło wszechistnienia i wszechświadomości. Że to A niema żadnego znaku przed sobą, więc niezawisło od niczego; że zaś stoi na samém

czele, więc przedstawia twórcę. — Teraz udajemy się do drugiéj części wzorcu, następującéj po pierwszym znaku równania Plus-*A* jest twierdzeniem Boga, czyli światem materyalnym, naturą; Minus-*A*, jest przeczeniem Bożém, czyli światem wewnętrznym, duchem, a Plus-Minus-*A* jest światem rzeczywistym, jednością materyi i ducha, powszechném życiem. Trzy te światy następują po A bezwzględném, czyli po Bogu, więc są od Niego zawisłe. Plus-A jest niczém, bo go znosi Minus A, i jest bytem, bo jest Plus-A. Jest to natura, która sama w sobie i dla siebie stanowi li oderwanie. Minus-A jest oczywistém niczém, ale także bytem, bo ma potęgę znoszenia leżącego przed sobą Plus-A. Jest to duch wcielający się w materyą. Plus *A* i Minus *A* przedstawiają nasz §. 15. i §. 16. t. j. walkę bytu z nicestwem. Trzecie A, czyli Plus-Minus-*A* oznacza świat, żywostan. Tu przychodzi Plus-A i Minus-A do swéj czasowéj różnojedni. Żywostan jeszcze jest niczém, bo w nim Minus znosi Plus. Jest to byt, który jest natychmiast niczém, i nic, które staje się co chwila bytem. — Teraz następuje ostatnia część równania, A ostatnie, żadnego algebraicznego znaku przed sobą niemające. To A przedstawia bożostan, t. j. słowo boże w naturze, w duchu i świecie, a szczególniéj jaźń człowieczą w swéj wiekuistości. To A jest Boga obrazem, wszelakoż wypływa ze wszechistnienia, jak wszechistnienie z Boga, jest więc rownie od wszechistnienia jak od Boga zawisłe. Jak w Bogu, tak i w człowieku leży wszechistnienie. Jak Bóg, tak i człowiek jest A bez algebraicznego znaku. Jak Boga tak i człowieka wykładnikami są $+$ A $-$ A $\pm$ A, czyli natura, duch i świat. Tu pokazuje się, że stworzenie w ogóle jest, iż tak rzekę, nieskończenie rozłożonym Bogiem i nieskończenie rozłożonym człowiekiem. *A* najpierwsze jest stnieniem, trzy *A* środkowe są istnieniem, A ostatnie zaś istniostnieniem. A ostatnie, będąc obrazem A najpierwszego, przeprowadza koniec stworzenia w jego początek. Ponieważ środkowe trzy wyrazy znoszą się wzajemnie, przeto dany wzorzec wyraża tylko tyle, co $A = A$. Jest to formuła, którą już

oddawna (§. 13. 5.) prawdę objaśnialiśmy. Tu otrzymała ta formuła dalsze swe rozwicie.

Twierdzenie oznacza wprawdzie cielesność, przeczenie niecielesność, a kojarzenie zasadniczość. Ponieważ atoli pierwsza prawdnikowa trójka żyje w drugiéj i w trzeciéj; ponieważ w tym paragrafie już pierwsza i druga prawdnikowa trójka otrzymała swe wiedzniki; więc trzy wiedzniki niniejsze należeć muszą do trzeciéj prawdnikowéj trójki. I tak się ma rzeczywiście. Bóg, czyli boskość, będąc twórczością, jest twierdzeniem, niebоskość przeczeniem, przynajmniéj grammatycznėm, a niebosko-boskość kojarzeniem. Że jakość odpowiada nicestwu; przeto ostatnie prawdniki drugiego prawdobłamu znajdują tu swe wiedzniki i przychodzą do swéj świadomości. Jakoż jeżeli Bóg jest twierdzeniem, a przytém, jako twierdzenie samo, czyli byt czysty, nicestwem, to stworzenie, czyli nieboskość jest tego twierdzenia przeczeniem, a człowiek obudwu kojarzeniem. — Tu jądrowość, zaczém ostatni podwiedzobłam jakości został wyczerpany. Wiedzniki jakości są przeto skończone. — Lecz jedna jeszcze uwaga. Aż do objawu filozofii naszéj Polacy byli w wielkim kłopocie, pisząc o ostatnich wiedznikach jakości, które właśnie poznaliśmy. Nazywano je z łacińska pozycyą i negacyą, pozycyjnością i negacyjnością. Poznańskie pisma mówiły nieraz o pozytywnych i negatywnych pojęciach. Było to skutkiem niedokładnego zrozumienia swéj rzeczy, tudzież pewnéj lękliwości, dość upowszechnionéj, w używaniu polskiego języka. O, niewszystkie wyrazy nasze znaczą dziś tyle tylko, ile dziadom naszym znaczyły, i ani Sniadecki, ani Witwicki niejest polszczyzny wyrocznią! Wszystko się dziś rosszerza, stósownie do światła większego, a więc i znaczenie wyrazów. Nasze twierdzenie i przeczenie są doskonałémi nazwami tego, co Niemcy zowią das Positive und das Negative. Wszakże Szelling, Oken i inni, mówią tam das Bejahen und das Verneinen, gdzie Hegel wyraża się przez Positives und Negatives. Chciawszy znaleść techniczne wyrazy do filo–

zofii polskiéj, niedość jest czytać jednego filozofa niemieckiego. Czytajcie wszystkich, bo i pod tym względem jeden drugiego wyjaśnia!

§. 25.

Wiedzniki stosunku.

1) Stosunek w ogóle jest czasową ilości i jakości różnojednią, jak to nam już (§. 22. 3.) wiadomo. Wiedzniki stosunku, są przeto nietylko prawdobłamami podciągniętémi pod wiedzobłam trzeci i jego podwiedzobłamy, ale także odpowiednich wiedzników ilości i jakości jednością. Rzecz naszę rospoczynamy, jak zwyczajnie.

Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako simultaneiczny stosunek, czyli jako jednoprzydrugość? Co jest czasową różnojednią pierwszych trzech wiedzników ilości i jakości, czyli co jest spójnią wszystkości i konieczności, jedności i prawności, całości i wolności? Odpowiadamy na to: rozłoga, przyczynowość i rosświat. Trzy pierwsze wiedzniki stosunku są zatém:

a) **Rozłoga**, substantia, die Substanz.

b) **Przyczynowość**, causalitas, die Causalität.

c) **Rosświat**, congruentia, die Congruenz.

Rozłoga, tak zwana, że daje się rozłożyć, jest bytem podciągniętym pod wiedzobłam stosunku i uważanym jako jednoprzydrugość. Bytem właściwym jest materya; a więc i rozłogą właściwą jest materya. Rozłogą Spinozy jest wprawdzie materya i duch w jedni, a rozłogą Hegla duch czysty; ale to nienależyte pojęcia rozłogi. Jak duch czysty można rozłożyć? Wszakże to jedynie rozłożyć się daje, co ma przestrzeń w sobie; co jest jednoprzydrugością, czyli co jest materyą. Rozłoga jest odkryciem empiryczném; znają przeto ją najlepiéj lekarze, chemicy i fizycy, prawiąc nam o rozmaitych rozłogach w ludzkiém ciele, lub naturze. Rozłogą jest mięso, jarzyna, legumina, wszelka

potrawa, którę pożywamy; rozłogą jest materya w ogóle, rozłogą jest to wszystko, co jest podzielne. Ponieważ podzielność materyi niezna granic: więc rozłoga w ogóle roskładać się daje bez końca. — Rozłoga, będąc najpierwszym wiedznikiem stosunku, jest dwu najpierwszych wiedzników, jednego w ilości, a drugiego w jakości, czasową róznojednią. Wiedznikami témi są wszystkość (§. 23. 2.) i konieczność (§. 24. 1.). Rozłoga tedy jest wszystkości i konieczności czasową różnojednią. Co to znaczy? Oto w rozłodze panuje stosunek pewien wszystkości do konieczności. Rozłoga jest wszystkością i daje się dla tego roskładać bez końca. Każdy sznureczek nerwowy, każde roślinne włókienko, składa się z nieskończonéj liczby drobniuteńkich sznureczków i włókienek, a tém samém jest wiernym powszechnéj wszystkości obrazem. Rozłoga jest koniecznością i ulega prawom konieczności, bo bez niéj niebyłoby widzialnego świata, czyli natury; bo ona jest ciężkością, biernością, nieczynnością, t. j. hołduje nieświadomie prawom, które Bóg przepisał przyrodzeniu. Rozłoga zatém jest spólnym wszystkości i konieczności tłumaczem. Kto rzeknie: rozłoga, mówi tyle, co wszystkosć i konieczność w jedni. — Rozłoga jest staropolskim wyrazem, który tu przedmiot swój należycie przedstawia. Precz więc s substancyą raz na zawsze!

Przyczynowość jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stosunku i uważaném jako jedno przy drugość. Nicestwem jest duch; duch tedy jest właściwą przyczynowością. Wszelka przyczyna jest duchowéj natury. Że ziemia się trzęsie, na morzu panuje nawałnica, grad bije, piorun uderza, przyczyną tego są pewne przyrodzone siły działające; a że siłą przyrodzoną jest psycha natury, czyli duch, więc duch, lubo najniższy, bo jeszcze siebie samego nieświadomy, jest tą przyczyną. Nieraz wydaje się na pozór, że materya jest przyczyną jakiego objawu, ale to złudzenie. Że np. słońce się zaćmiło, niejest przyczyną materya księżyca, między ziemią a słońcem stojąca, ale siła grawitacyjna, która księżyc między słońce a ziemię wpędziła. Że kula bilardowa się w tym lub owym kierunku porusza, niejest przyczyną kij, który

ją uderzył, ale człowiek kijem tym rządzący, t. j. jego zręczność i wprawa, czyli siła, duch. Tym sposobem objaśnić się dają wszystkie podobne przykłady. Materya jest, sama w sobie i dla siebie uważana, rzeczą martwą; niemoże być zatém przyczyną, która jest czynnością, ruchem. Nawet locomotivum, czyli po polsku, nawet rusznia w okręcie i wozie parowym, niejest przyczyną ruchu; ale siła pary sztuką człowieka z wody wydobyta i do tego celu należycie zastósowana. Siła pary jest duchem w wodzie zaklętym, i czarodziejską sztuką człowieka wyzwolonym. Duch jest czynnością, ruchem; on więc jedynie może być przyczyną. Na materyi okazują się li téj przyczynowości skutki. Duch piętnuje materyą i nadaje jéj postać; on ją porusza, on obraca ciała niebieskie około ich osi i około ciał środkowych; on tworzy kruszce i wody mineralne; wyrzuca góry i wyspy na powierzchnią ziemi; on jest wzrostu w roślinach i zwierzętach, on wszystkiego przyczyną. Duch czynny w Bogu był przyczyną do stworzenia świata. — Przyczynowość jest jedności i prawności, a to równie, jak rozłoga wszystkości i konieczności, różnojednią czasową. W niéj ważą się jedność i prawność, te dwa ducha przymioty. Jedność w przyczynowości leżąca jest podstawą bezwzględnéj jedni, zachodzącéj między przyczyną a skutkiem. Jaka myśl działała w przyczynie, takaż sama zupełnie objawiła się i w skutku. W téj bezwzględnéj jedni wyraża się wszelakoż względna różnia, bo przyczyna niejest skutkiem, a skutek niejest przyczyną. Prawność znowu, będąca przyczynowości znamieniem, daje świadectwo, że wszystko, co się staje, jest w gruncie swym awożne, t. j. loiczne i rozumne. Jakoż ślepe siły przyrodzenia trzyma potężny duch Boga w swéj dłoni. Bez mądréj woli Boga ani włos jeden z głowy ludzkiéj nie spadnie. Niepotępiajcie przeto historyi, lub stworzenia, widząc w nich pozorne niedorzeczności, ale uczcie się głębiéj przedmiot wasz rozumieć! Przyczynowość w ogóle jest duchem, a więc loicznóm myśleniem, mądrością, wyższą w rozlicznym razie nad nasze pojęcie. — Przyczynowość jest przeciwnicą, a zatém duszą rozłogi. Ona w rozłogę wstępuje, nadaje jéj formę, postać i wszelkie własności; porusza ją i utrzymuje

w zakresie czynności pewnéj. Bez przyczynowości byłaby natura wielkim trupem. Przyczynowość jest tém, co Arystoteles zowie Entelechią, t. j. jest siłą, nadającą nieoznaczonéj ale oznaczennéj materyi formę, przeistaczającą ogólność w pojedyncze rzeczy, czyli duchową szczególnością. — Znamy najpierwszą przyczynę. Przyczyną tą jest Bóg. Ale nieznamy ostatecznego skutku. Człowiek jest wprawdzie ostateczném dziełem Boga, zaczém ostatecznym twórczéj przyczynowości skutkiem, ale Bóg tchnął w człowieka duchem swym twórczym i zrobił go nową przyczynowością. Ostatnim skutkiem mógłby być jedynie powrot wszechistnienia na łono Boga. Wówczas jednakże spotkałby się skutek ostateczny z najpierwszą przyczyną, i byłby znowu przyczyną, a do tego najwszechmocniejszą. — Różne rodzaje przyczynowości zobaczymy późniéj, gdy będzie mowa o zasadzie dostatecznego powodu.

Rosświat jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam stosunku i uważanym jako jednoprzydrugość. Rosświatem zowie się istota życiem i trwaniem, czyli rzeczywistością się rosświecająca. Ponieważ żywo- i bożostan jest zasadniczością, więc Bóg jest najpierwszym, słowo Boże drugim, a jaźń trzecim rosświatem. Rosświatami są stnienie, istnienie i istniostnienie. Tu pokazuje się związek rosświatu s prawdoświeciami. Bóg staje się rosświatem, czyli prawdoświecią, występując jako pierwiastek świata, t. j. jako stnienie. Stnienie, wyglądając z istnienia, jest rosświatem natury, a z istniostnienia, rosświatem człowieczeństwa. Wszystko, co jest i żyje, jest pewnego słowa Bożego rosświatem. Przemiana, metamorfoza, czas; to rosświat nowy, wychodzący ze starego rosświatu. Człowiek, porzucając przedświat, rosświeca się w świecie, a porzucając świat, rosświeca się w pozaświecie. Jak Bóg tworząc świat, tak człowiek pisząc księgę, lub robiąc to i owo, rosświeca się w swém dziele. Wszelki czyn, wszelka rzeczywistość jest rosświatem. — Ponieważ rosświat jest żywo- i bożostanu wiedznikiem; więc jest dwojaki: doczesny i wiekuisty. Rosświat doczesny widzimy na każdéj rzeczy, którę mamy przed sobą; na każdym człowieku,

s którym wchodzimy w chwilowy stosunek. Tu rosświeca się nam, co jest naszym przedmiotem, lub téż s kim mamy do czynienia. Rosświat wiekuisty uglądasz, zgłębiwszy rzeczy istotę aż do dna, poznawszy niezmienny charakter człowieka. — Rosświat jest czasową całości i wolności różnojednią, a to s tychże samych powodów, co rozłoga wszystkości i konieczności, a przyczynowość jedności i prawności. Rosświat jest całością, bo tylko całość rosświecać się może pełném życiem i stanowić organizm; on jest wolnością, bo jest jaźni ludzkiéj i Boga przymiotem. Jeżeli tedy Bóg rosświecił się w istnieniu, a autor w swém dziele, było to skutkiem wolnéj jego woli, czyli wolności. Wolność tę atoli należy rozumieć. Niema, jak już wiemy, wolności bez konieczności i prawności. Jak autor pisze dzieło, dla tego że musi, że go do pisania wewnętrzny popęd niewoli, ale pisać go niebędzie, skoro zechce; tak się ma i z Bogiem świat tworzącym. — Rosświat jest wreszcie rozłogą i przyczynowością w jedni żywéj. Niema rosświatu bez rozłogi i bez przyczynowości, t. j. bez materyi i bez ducha. W rosświecie jest rozłoga widoczna, bo on rosświecić się zdoła jedynie na materyi; w nim także przyczynowość widoczna, bo niema rosświatu bez ruchu i czynu, bez ducha, bez przyczyny. Kto mówi rosświat, wyraża w jedném tém słówku rozłogę i przyczynowość w organicznym zlewie. Rozłoga i przyczynowość, jako czynnice rosświatu, są oderwaniami; rosświat jest ich i własną rzeczywistością. — Znamy rosświat najpierwszy, t. j. Boga, ale nieznamy rosświatu ostatecznego. I któż zna ostatnie słońce, ostatniego planetę a robaczka, lub ostatnią trawkę? Już s tego, choćby i ostatniego powtarzającego się tu stosunku, widzimy jawnie żyjącą w rosświecie przyczynowość.

Komu rozłoga jest wszystkiém, ten niepojmie, jak np. Hume przyczynowości; komu znowu przyczynowość jest wszystkiém, ten niepojmie, jak np. Hegel, rozłogi. Empirya niezna przyczynowości, a Spekulacya rozłogi prawdziwéj. Tylko rosświat, będący rozłogą i przyczynowością w jedni, jest prawdą i wiedzą rzeczywistą Trzy nasze wie-

dzniki stosunku, które poznaliśmy właśnie, odpowiadają trzem najpierwszym prawdnikom żywostanu i są ich przeświadczeniem. Rozłoga przedstawia w żywostanie cielesność, przyczynowość znowu niecielesność, rosświat wreszcie zasadniczość. — Rozłoga jest jednoprzydrugością, bo daje się roskładać w przestrzeni i przestrzeń ma swym przymiotem. Przyczynowość jest także jednoprzydrugością, bo jest duszą rozłogi, w każdym jéj włóknie mieszkającą. I rosświat jest jednoprzydrugością, bo jest rozłogi i przyczynowości, czyli jednoprzydrugości zewnętrznéj i wewnętrznéj ogniskiem. Ile gwiazd i planet i rzeczy obok siebie, tyle rosświatów. Niejestże to jednoprzydrugość? Tu tedy stosunek, jako jednoprzydrugość, znajduje swe wyczerpanie.

2) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako stosunek sukcessyjny, czyli jako jednopodrugość? Co jest czasową różnojednią drugiéj trójki wiedznikowéj, tak w ilości, jak w jakości, czyli co jest węzłem nieskończoności i realności, wieczności i idealności, wszechobecności i rzeczywistości? Co jest wreszcie duszą otrzymanych właśnie stosunkowych wiedzników, t. j. rozłogi, przyczynowości i rosświatu? Nic innego tylko treść, forma i istota. Stąd następne trzy drugie wiedzniki stosunku:

d) Treść, essentia, der Inhalt, das Wesen.
e) Forma, forma, die Form.
f) Istota, valentia, das Wesen, das Dasein.

Treść jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam stosunku i uważanym jako jednopodrugość. Jak byt, którego treść jest wiedznikiem, tak i treść sama, jest materyą. Tylko materya jest treścią. Ona ma ciężkość, ściśliwość i pewien obwód; ma miąszość krew i mięso; ma wszystko, co myśleć zwykliśmy pod treścią. Odbierz materyą potrawie lub napojowi, a zostanie bez treści; odbierz materyą całemu wszechistnieniu, a będzie niczém. Treścią jest to, co rzeczy wypełnia, co jest ich ciałem, a zaczém materya. Mówimy w prawdzie i o przedmiotach ducha, że pewną treść mają, np. umiejętność ta ma wiele treści, owa znowu

jest w nią uboga. Naówczas bierzemy wyraz treść w przenośném znaczeniu, t. j. przenosimy go s przedmiotów materyalnych na przedmioty duchowe. Ale i w takim razie pozostaje znaczenie treści właściwe. Cóż bowiem rozumiemy, mówiąc: umiejętność ma wiele, lub mało treści? Oto daje nam wiele lub mało rzeczy ciekawych, wiadomości rozlicznych, czyli materyałów. Pedagogika np. ma wiele treści, bo mówi o rzeczach empirycznych i o przedmiotach życia; bo daje bogaty materyał dla naszéj jaźni; jeometrya znowu żadnéj prawie niedaje nam treści, bo jéj przedmiotem same figury, czyli forma, zaczém bardzo nędzny materyał. Książka pełna treści, np. Antropologia Kanta, naucza wszystkich i podoba się każdemu; książka zaś, w któréj niema treści, ale forma jedynym jest celem, jak np. Nauka umiejętności Fichtego, niewielu zajmuje i rzadko kto poznać się na niéj potrafi. Cóż stąd wynika? Oto w treści leży ogólność, zaczém materya. Forma jest szczególnością, a więc rzeczą stokroć trudniejszą do ocenienia. Wtedy jedynie uczymy się cenić formę, skoro przesyciliśmy się już treścią. Dla tego filozofia ma dzisiejszym Polakom podawać wiele treści. Forma sama zająćby ich jeszcze nie mogła. Przyjdzie czas na wszystko. — Własnością materyi, a więc i treści, jest ustawiczna przemiana. Ciało człowiecze np, które tu zostawiamy po śmierci, rozwiązuje się w pożywienie roślin; roślina zamienia się, skoro ją jaki zwierz zrobi swą potrawą, w mięso zwierzęce, to w mięso płazie, to w ciało człowiecze i tym podobnie bez końca. Ta metamorfoza jest przyczyną, iż treść przedstawia jednopodrugość. — Ponieważ treść jest wyrazem stosunku, a w stosunku żyje ilość i jakość, więc treść musi zajmować w sobie odpowiednie ilościowe i jakościowe wiedzniki. I tak też jest istotnie. Treść jest nieskończoności i realności spólnym wyrazem. Nieskończoność leży w treści, bo treść jest naturą bez granic; jest materyą, którę dzielić można bez końca. W treści leży także realność, bo treść jest materyą, a materya realnością. Tu widzimy, że nawet dzieła ducha wtedy jedynie są pełne treści, skoro dotyczą się przedmiotów realnych i rozlewają się w nieskończoność. — Treść

jest duszą rozłogi. Orzeczenie to przedstawia nam treść w ścislejszém znaczeniu. Rozłoga jest materyą, a treść, iż tak rzekę, miazgą, szpikiem, jądrem téj materyi. Stąd mówimy należycie: wytłoczyć treść z malin, s soku różanego, z owocu, z mięsa i t. p., podać na czele dzieła wykaz jego treści itp.; stąd nazwa łacińska treści essentia. Wiemy, że stosunek w ogóle dotycze się jądrowości, jaźni. Na treści, tym wiedzniku stosunkowym, widzimy tożsamo. —Że treść jest materyą, czuł to świat od wieków wyraźnie. Prawnicy Rzymscy np. mówią: tam materialiter, quam formaliter causa est justa, vel injusta. Znaczy to po polsku, w języku filozoficznym: Tak co do treści, jak co do formy słuszna lub niesłuszna ta sprawa. — Powie kto może: „Twoję filozofią dzielisz (§. 1.) na filozofią treści, formy i istoty. Dobrze! Ale do filozofii treści należy nie sama filozofia natury; należy do niéj także filozofia ducha, świata, a nawet Boga. Jakże się to s tém zgadza, czego teraz nauczasz, t. j. że treść jest li materyą? Na późniéj, i to na ostatni paragraf rozbierzy wiedzy, (§. 27. 3.) zachowaliśmy to objaśnienie. Tu, chcąc zaspokoić ciekawość czytelnika, tyle jedynie: „Każdy a każdy z wiedzników może być uważany za całkowitą prawdę, zaczém za stnienie, istnienie i istniostnienie, za byt, nicestwo, żywo- i bożostan, za cielesność, niecielesność, zasadniczość itd. Treść, jako wiedznik, jest, z danego właśnie powodu, całkowitéj prawdy wyrazem. Mówiąc zatém w ogóle o filozofii treści, rozumie się nie samą naturę, ale także ducha, świat, czyli wszystko, co jest przeciwieństwem formy. Ta okoliczność, że każdy wiedznik jest całkowitą prawdą, była od wieków przyczyną do mnogich nieporozumień. I tak np. każdemu Spirytualiście jest tylko duch, każdemu Teozofowi, tylko Bóg treścią itp. przez wszystkie stanowiska filozoficzne.“

Forma jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stósunku i uważaném jako jednopodrugość. Nicestwem jest duch; forma tedy jest rzeczą ducha. Jakoż duch, wstępując w materyą, nadaje jéj formę. Duch jest ojcem formy. Forma jest, względem treści, czyli ilości, jakością; duch jest

sprawcą wszelkiéj jakości, a więc i formy. Ma słuszność zupełną Arystoteles, ucząc: „Materya jest nieoznaczoną ogólnością i treścią świata. Mocą oznaczenia téj ogólności, czyli mocą ujemni, jest szczególność. Szczególność ta, oznaczając ogólność, t. j. ujmując jéj to i owo, rodzi pojedynczość. Pojedynczość zawisła li od formy. Szczególność przeto jest tworzycielką formy.“ Wiemy, że szczególnością jest duch; duch tedy tworzy formę. I jasna to do pojęcia. Patrzaj np. na dwóch braci. Jeden z nich jest wykształconym i jenialnym człowiekiem; drugi żołnierzem, lub szewcem. Skąd pochodzi ta szlachetność i ten od razu wiele obiecujący wyraz w twarzy pierwszego? Obadwaj mają teżsame familijne rysy i podobni są do siebie; czemu przecież pierwszy natychmiast nas zajmuje; czemu z jego oka błyszczy jakaś moc, jakaś boskość? Oto wykształcenie wygląda z jego twarzy. Jego duch wyraził się w jego fizyonomii i jest przyczyną tego objawu. Jak duch nadaje twarzy naszéj fizyonomią, tak każdéj rzeczy formę. Tu pokazuje się, że fizyognomika i kranologia nie są zupełnie czczémi naukami, lecz także czynnego ducha wyrazem; że wszystkie rzeczy, mające pewną formę, dają świadectwo działającemu w nich duchowi; że ponieważ forma jest wszędzie, duch stanowi wewnętrzność wszelkiéj materyi. — Jak treść jest nieskończoności i realności, tak forma wieczności i idealności spólnym wyrazem. Forma jest wieczności wyrazem, ponieważ duch jest wiecznością, i wszystkie jego dzieła, zaczém forma także, są wieczne. Wieczność formy widzimy w całéj naturze, w całém istnieniu. Treść przerabia się wszędzie i ustawicznie, ale forma świata jest zawsze tażsama. Cóż się stało s treścią, t. j. z mięsem i kościami ludzi, którzy przed lat dwudziestu i kilku pomarli? Treść ta żyje dziś w roślinach i treść ich stanowi. Ale forma ludzi tych nieznikła. Dzisiejsi ludzie do nich są podobni, mają czoło, nos, usta, brodę, dwa oczy i uszu dwoje. W ich dzieciach spostrzegasz zgoła teżsame twarzy zarysy. Tak jest wszędzie i zawsze. Co się zrobiło z owym lwem, co biegał po Afryce za czasów Hermesa; z owémi wężami, które Herkules dusił; z ową trawą, która karmiła konie

w półkach jazdy Cezara? Treść ta przerobiła się już kilkakroć tysiącznie, ale forma lwów, wężów, trawy i każdéj rzeczy pozostaje do dziś dnia bez zmiany. Niejestże to wieczność w formie leżąca? Tożsamo się dzieje i z rzeczami ducha. Zmieniają się filozoficzne systema, co do treści, ale forma myślenia zostaje wiecznie tażsama. Stąd niezmienność loiki i wszelkiéj formalnéj umiejętności, o któréj dawniéj (§. 6.) mówiliśmy. Forma objawu jaźni niezna także zmiany. Litość, szlachetność, gniew, śmiałość, odwaga, pogarda, rezygnacya, pobożność, wszelka cnota i namiętność, ma dziś jeszcze tenże sam wyraz w twarzy i w słowie, jaki miała w pierwszych dniach młodego człowieczeństwa. Forma jest także idealności wyrazem, bo jest ducha utworem, a duch jest idealnością. Rzecz to tak jasna, że niewymaga dalszego rozbioru. Tu jedna tylko uwaga. Wszelka idea w świecie jest wieczną myślą Boga. Idea ta, wcielając się ustawicznie w nową odpowiednią sobie materyą, nadaje jéj postać stósowną. Stąd, przy całéj metamorfozie treści, forma wszechrzeczy zostaje jednaka; stąd wieczność formy, o któréj mówiliśmy. Dla tém lepszego porozumienia się s czytelnikiem, tłumaczymy tożsamo w innych wyrazach. W każdéj rzeczy jest pewna myśl boża. Rzeczy są znikome, ale myśl boża nie znika. Ona więc, wstępując coraz to w treść inną, nadaje jéj zawsze jednaką formę. Toż samo znaczy się o ideach, objawiających się w filozofii człowieka. Każda idea jest i tutaj boska. Dla tego Empirya, Spekulacya, Matematyka, wszelka umiejętność, ma, pomimo różnicy treści, od wieków postać jednaką, i np. matematyka niebędzie nigdy botaniką, lub odwrotnie, ale zawsze tém, czém była od samego początku. — Forma jest przyczynowości dziełem. Orzeczenie to przedstawia nam ją najwyraźniéj. Duch jest przyczyną na łonie materyalnego świata żyjącą, a forma przyczyny téj koniecznym skutkiem. Jaka przyczyna, taki skutek, a więc jaki duch, taka forma. Im duch doskonalszy w człowieku, tém szlachetniejsza jego fizyonomia; im głębsza idea w rzeczy, tém świetniejsza jéj postać. Poznajesz owoc po jego farbie, poznajesz wartość każdego żywiątka, po jego formie. Idei bożych, objawionych w świecie zmy-

słowym, jest niesłychana mnogość, bo i czyż podobna, aby duch Boży mógł się wyczerpać; stąd nieprzebrana liczba i rozliczność form, które widzimy w roślinach, zwierzętach, w człowieczeństwie, w całéj naturze. — Forma jest treści jakością. Niema treści bez formy, jak niema ciała bez ducha. Treść bez formy jest rzeczą bezduszną, a forma bez treści czczym cieniem; obiedwie są naówczas oderwaniami, niczém. Ważna to uwaga. Czém jest np. dzieło w treść bogate, ale bez umiejętnéj formy? Czém są prelekcye paryskie Mickiewicza? Czém są po większéj części naukowe, a nawet historyczne pisma w języku polskim? Jest to treść bogata, ale odmęt niesłychany, który dopiéro trzeba urządzać. Urządzisz tę treść jedynie przez to, skoro nadasz jéj umiejętną, stósowną formę. Treść bez formy na łonie umiejętności, równie jak na łonie sztuki, niezaspokoi żadnego myślącego ducha. Czém jest znowu dzieło, celujące formą, ale niewiele lub żadnéj nieposiadające treści? Czém są główne pisma Fichtego i Hegla? Forma umiejętna zajmuje tu wprawdzie każdego głębszego ducha, ale zaspokoić go niezdoła; człowiek zaś zwyczajny rzuca w kąt takie książki, i mówi: jest to coś bez mięsa, krwi i życia, czcza mara. Umiejętność, goniąca za samą formą, zowie się Formalizmem. Zły jest formalizm, to prawda; zły równie, a nawet gorszy od Essentializmu, jaki nam dają poeci, i inne głowy nieporządne; atoli stąd niewynika, aby s Formalizmem lekce ważyć i formę. Polacy są wychowańcami poetów, dla tego téż Essencyalistami. O, ileż razy słyszałem z ust polskich lub czytałem w pismach narodowych te i tym podobne zdania!: „Forma jest zupełnie czczą rzeczą, niczém. To nie istota, nie treść! Jeżeli tylko mam treść bogatą, niepytam się o formę. Treść ta musi się wyzewnętrzyć; znajdzie więc formę sobie odpowiednią. Skoro mam jeniusz, na co mi forma! Precz mi z formalizmem! Brzydzę się nim, jak i inną pedanteryą!“ Tym panom trzeba przypomnieć, że gdyby byli sami s sobą w zupełnéj zgodzie, niepowinniby oddawać swych fraków do najlepszych krawców, ale do jenialnego partacza, bo cóż tu znaczy forma, skoro sukno, t. j. treść, jest bogate, drogie? O nie! Jak treść zdobywasz jedynie

przez ciągłe czytanie, przez naukę, tak i formy uczyć się potrzeba. Forma jest sztuką, a każda sztuka kosztuje wiele pracy i wymaga znakomitéj wprawy. Duch jest krawcem formy, a im potężniejszy, tém piękniéj, tém stósowniéj, treść swą kraje! I wy, jeniusze, pogardzacie rzeczą ducha? W czémże więc zawisła wasza jenialność? Czyliż i baba niema wiele treści, plecąc, jak wy, trzy po trzy, ale zawsze coś nowego? — Zarzucono nawet filozofii naszéj formalność, chociaż, wedle naszego przeświadczenia najgłębszego, które i dawniéj takie było, jak dzisiaj, dać Polakom treść było najgłówniejszą usilnością naszą. Czyliż więc chcecie, abyśmy wam podawali treść bez wszelkiéj formy? I byłażby to filozofia? I któżby ją czytać zdołał? Powiedzcie np., jak uporządkować można wiedzniki loiczne, o których mówimy, bez pewnych powtarzań, bez pewnego formalizmu? Lepszy więc chaos, od związku, który jest dziełem ducha? Lepsze więc są częstochowskie lub bawarskie obrazki Świętych, te istne karrykatury sztuki malarskiéj, niż najpiękniejsze czarne ryciny? Co znaczy się o malarstwie, to i o umiejętności. O ziomkowie drodzy! Potępiając wszędzie formalizm, nawet i tam, gdzie go niema, dowodzimy tylko zaniedbanego naszego wykształcenia ogólnego, dowodzimy, iż rzeczy ducha nieumiemy jeszcze cenić należycie!

Istota, zowiąca się po niemiecku raz das Wesen — np. das Wesen der Dinge, rzeczy istota, — inny raz das Dasein, gdyż das Wesen jest tém, was weset und verweset, zaczém treścią, gdyż das Dasein ist die Einheit des Wesens und der Form, również jak das Wesen, die Einheit des Inhalts und der Form, — istota, lepszy ten i pewniejszy nasz wyraz od jego nazw niemieckich, jest żywo- i bożostanem, podciagniętym pod wiedzobłam stosunku i uważanym jako jednopodrugość. Istotą jest Bóg względem świata, czyli stnienie względem wszechistnienia; jest słowo boże względem rzeczy, a jaźń w człowieku. Odróżniaj istotę od istnienia. Istnieniem jest stworzoność, a istotą niestworzoność, będąca świętym stworzoności rdzeniem. Odróżniaj także istotę od jestestwa. Jestestwem jest

każde żywiątko, rzecz każda, która jest, każdy promień istnienia pojedynczy; istotą zaś słowo boże w jestestwie. Istota, będąc stosunkowym żywo- i bożostanu wiedznikiem, jest dwojaka: docześna i wiekuista. Docześną istotę widzimy na jaźni naszéj czasowéj, a wiekuistą, na jaźni naszéj, będącéj niezmienném bóstwem. Tożsamo znaczy się o każdém inném słowie Bożém. Kto zagląda w rzeczy istotę, ten zapuszcza się aż do dna ich natury i odgaduje słowo boże, stanowiące ich pierwiastek. Filozofia jest, biorąc rzecz ściśle, umiejętnością istoty. Loika ma swym celem: poznać istotę myślenia, nie li spekulacyjnego, li czystego, ale także empirycznego i wszelkiego innego, czyli myślenia w ogóle. I s tego powodu mówi o prawdoświeciach, o prawdobłamach, prawdnikach, wiedzobłamach i wiedznikach. — Istota jest wszechobecności i rzeczywistości, a to równie, jak treść, nieskończoności i realności, a forma wieczności i idealności, spólnym wyrazem. W istocie leży wszechobecność. Bóg jest dla tego wszechobecny, że stanowi istotę świata, że jest stnieniem we wszechistnieniu, słońcem środkowém w powszechni rzeczy. Oprócz tego słowo boże rozlane jest po całéj naturze bez granic, i stanowi jądro święte każdego jéj atomu. Jaźń nasza, ta istota człowieka, jest wszechobecnością w swoim świecie, bo przytomna jest w całém ciele, które do niéj należy. W istocie znajduje się także rzeczywistość, bo istota jest niezmienném bóstwem, a tylko niezmienność i boskość może być istną rzeczywistością. — Istota jest duszą rosświatu, a to równie, jak treść jest rozłogi, a forma przyczynowości duszą, t. j. celem, skutkiem. Gdzie rosświat, tam istota. Tylko istota rosświecać się zdoła; tylko rosświat jest istotą. Bóg jest istotą, rosświecił się więc w świecie, jak każda jaźń w swym czynie, a każde słowo Boże w rzeczy, któréj jest wiecznym wyrazem. — Istota jest nakoniec treścią i formą w jednym zlewie. Niema istoty bez treści i formy, bo treść i forma są jéj roskładnikami. Sam Bóg niejest bez treści i bez formy, bo jest istotą. Przecież my o treści i o formie téj niemamy

należytego wyobrażenia, albowiem stnienie innéj jest natury, niż istnienie. Wszakże o treści i formie naszéj istoty, czyli jaźni, niemamy także należytego wyobrażenia. Wiemy jednakowoż, iż stnienie odsłania się w istnieniu, iż człowiek każdy jest jaźni własnéj, a jaźń jego Boga obrazem. Jak w całém przyrodzeniu, w niebie i na ziemi, istota jest treścią i formą w różnojedni; tak ten jedynie przedstawić zdoła w swém piśmie istotę przedmiotu, kto jest treści mistrzem i umie ją podać w przyzwoitéj formie. W tych wyrazach leży cała nauka i sztuka pisania.

Treść, forma i istota, odpowiadają wprawdzie cielesności, niecielesności, i zasadniczości, a to na łonie żywostanu, bo są wiedznikami stosunku. Wszelakož przedstawiają jednopodrugość, i to nadaje im pewien odcień i pewne miejsce śród stosunkowych wiedzników. Treść jest, jak już wiemy, jednopodrugością, bo przerabia się ciągle i coraz w innéj występuje postaci. Forma jest, pomimo wieczności, stanowiącéj jéj naturę, także jednopodrugością, bo należąc do treści, przybiera jéj czasowe, t. j. coraz inne własności; bo skoro duch treść przerobił i forma téj treści zmienić się musi. Widzimy to np. na rosnących drzewach, zwierzętach i ludziach. Tu ciągle inna forma, a przynajmniéj większa lub mniejsza. Człowiek tenże sam, wykształciwszy się przypadkiem między ludźmi, lub popełniwszy zbrodnią, zmienia do pewnego stopnia dawniejszą fizyonomią. Jest to przemiana formy, idąca za przemianą treści. Forma jest wieczna, ale tylko w ogóle. Każda palma np. tak wygląda, jak wszystkie inne; każda loika podobna jest do loik, które ją poprzedziły i po niéj nastąpią; przecież w tym i owym szczególe panuje tu różnica. Niema dwu liści na jednym jaworze zupełnie do siebie podobnych. Rozmaitość niesłychana panuje w tożsamości formy, a rozmaitość ta zawisła od treści różnie usposobionéj, bo inna treść wymaga innéj formy. Duch jest sprawcą wszelkiéj jednopodrugości, ale on obrabia treść. Forma idzie za treścią, a odmiana w treści, pociąga za sobą odmianę formy. — Istota jest, jako zlew treści i formy jednopodrugością. Ona jest żywostanem, a życie postępuje naprzód, jak godzina po godzinie. Treść,

forma i istota przedstawiają tedy przedświat, świat i pozaświat, czyli są wiedznikami odpowiedniémi drugiéj prawdnikowéj trójce na łonie żywostanu. Jakoż przedświat jest w rzeczy saméj treścią świata, świat formą przedświata, a pozaświat istotą obudwu. — Komu duch jest bytem jedynym, a materya niczém, albo przynajmniéj, kto zowie ducha primum, a materyą secundum existens, jak to się działo i dzieje dotąd w Spekulacyi niemieckiéj; temu forma jest rzeczą pierwszą, a treść drugą. Hegel przeto daje pierwszeństwo formie przed treścią, a to równie, jak jakości przed ilością. Filozof ten, tak wysoko cenił formę, iż zdawało się mu, że nadawszy spekulacyi swéj ścisłą formę, — mając wzgląd na wieczność formy w ogóle, — nada jéj wieczność. Ale omylił się bardzo! Tylko wieczna spekulacya, jak np. ta lub owa wieczna idea boska w stworzeniu, ma jednaką formę; wszelka zaś czasowa spekulacya, będąc utworem czasowego ducha, ma sobie właściwe i zmienne piętna. Kto pragnie jaką umiejętność, choćby i z natury swéj formalną, jak np. matematykę lub loikę, w wieczną oblec formę; ten pragnie duchowi ludzkiemu zamknąć te pola raz na zawsze. Duch ludzki mści się za to, rozbijając szranki, w które go wpakować chciano! I żadna filozofia nie przeszła tak szybko, jak właśnie heglowska! Formalizm zdobywa świat łatwo i jest równie potężny, jak uszykowane wojsko w bitwy szeregach; ale i jego bagnety dają się połamać. Przeciw filozofii Wolfa najlepszy był kantyanizm; przeciw każdemu formalizmowi walczy najkorzystniéj filozofia, polecająca samodzielność i odpychająca od siebie szkolne zwolennictwo.

3) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako stosunek trzeciego rodzaju, czyli jako jedno*w*drugość? Co jest różnojednią trzeciéj wiedznikowéj trójki, którę nam daje ilość i jakość, czyli co jest spólnym wyrazem ogólności i twierdzenia, szczególności i przeczenia, pojedynczości i kojarzenia? Co jest wreszcie filozoficzną wstęgą dotychczasowych wiedzników stosunku, t. j. rozłogi i treści, przyczynowości i formy, rosświatu i istoty? Oto przed-

miotowość, podmiotowość i miotowość. Stąd trzy ostatnie wiedzniki stosunku:

g) Przedmiotowość, objectivitas, die Objektivität.
h) Podmiotowość, subjectivitas, die Subjektivität.
i) Miotowość, conjectivitas, die Conjektivität.

Na te trzy wiedzniki zwracamy uwagę czytelnika polskiego, a to już s tego względu, że w Niemczech niepojmują ich należycie. Złe ich pojęcie sprawiło w Spekulacyi niemieckiéj pewien odmęt, którym zaraziła inne narody, i na który bez wątpienia długo jeszcze chorować będzie.

Przedmiotowość, jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam stosunku, i pierwszą wyobrazicielką, albo raczéj połowicą jedno*w*drugości. Byt jest materyą, przedmiotowość zatém jest wiedznikiem materyi. Tylko świat zmysłowy jest przedmiotowością i tylko Empirya zna przedmiotowość prawdziwą. Przedmiotowość w pewnym ułamku, lub w jednéj całostce, zowie się przedmiotem, objectum. To jedynie jest przedmiotem prawdziwym, co daje się dotykać, smakować, wąchać, słyszeć lub widzieć, czyli, co jest materyą. Natura jest królestwem przedmiotowości; w niéj napotykasz na same przedmioty. Ale w krainach ducha i jaźni niema przedmiotów właściwych. — Przedmiot ma dwa znaczenia: pospolite, i filozoficzne. W pospolitém znaczeniu, wszystko a wszystko, jest przedmiotem, co jest poznania naszego celem. Nawet duch, nawet idea i myśl czysta, jest tu przedmiotem. Tu stoi z jednéj strony jaźń poznająca, a z drugiéj rzecz, która jest jéj poznania celem, czyli przedmiot. Spekulacya niemiecka uchwyciła przedmiot w pospolitém znaczeniu, a zrobiwszy ducha, leżącego za poznającą jaźnią swym przedmiotem, utraciła przedmiotowość prawdziwą i rostopiła się w czystego myślenia eterach. Już tu daje się spostrzegać błąd loiczny, który popełniła. Wszakże jaźń poznająca, może sama siebie uczynić poznania celem, a zaczém stać się także przedmiotem. Przedmiot leży już s tego powodu, nie za poznającą jaźnią jedynie, ale w niéj także.

W prawdzie język pospolity ma słuszność, zowiąc wszystko, nawet ducha, poznania przedmiotem, ale kto myśli, powinien wiedzieć, że przedmiot poznania, a przedmiot sam, to wielka różnica; że tam, gdzie jest mowa o podmiocie i miocie, przedmiot nabierać musi ciaśniejszego i bardziéj określonego, czyli filozoficznego znaczenia. Przedmiot, podmiot i miot, stanowią trzy czynniki prawdy i wiedzy. Przedmiot, jako czynnik pierwszy znaczy materyalność jedynie. Duch więc niejest i niemoże być przedmiotem, skoro jest mowa także o podmiocie. Przedmiotem jest materya, tak za poznającą jaźnią, jak i w niéj saméj. Ciało nasze jest przedmiotem w nas, a to równie, jak materya, przedmiotem w naturze. Powtarzamy przeto raz jeszcze i na zawsze: przedmiotowością, tudzież przedmiotem jest li materya. — Przedmiotowość jest ogólności i twierdzenia spólnym wyrazem. Wiemy, że ogólnością jest materya, jako prawda w nieskończoności przestrzeni rozlana, i empirya, jako wiedza człowieczéj czerni. Ogólność ta leży téż w znaczeniu przedmiotowości. Prawdą przedmiotową jest natura, a wiedzą przedmiotową empirya, t. j. to wszystko, w co lud wierzy, i co baje; co jest zwyczajnego i uczonego doświadczenia celem. Twierdzenie jest, jak już wiemy, także Empiryą, jako prawda i jako wiedza uważaną. Twierdzenie to leży w znaczeniu przedmiotowości. Natura jest twierdzeniem Boga, a mądrość gminna twierdzeniem mas ludu; oba te twierdzenia są przedmiotowością. — Przedmiotowość jest rozłogi i treści spólnym wyrazem. Jest nim, jako materya, która jest rozłogą i treścią. — Mówiliśmy tu o filozoficznym przedmiocie. Jest jeszcze jeden przedmiot, t. j. grammatyczny. Tym przedmiotem jest przypadek czwarty, następujący po słowie czynném.

Podmiotowość jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stosunku, oraz drugą połowicą jedno*w*drugości. Nicestwo jest duchem, podmiotowość przeto jest ducha wiedznikiem. Tylko świat niewidzialny jest podmiotowością i tylko Spekulacya zna podmiotowość prawdziwą.

Spekulacya niezna przedmiotowości, a Empirya niezna podmiotowości. Polacy byli do dziś dnia niemal, pod względem filozofii, dziećmi natury, czyli Empirykami, niemówili więc nigdy o podmiotowości. Ta urodziła się i wykształciła w spekulacyjnych Niemczech. — Jeden promień podmiotowości zowie się podmiotem, subjectum. To jedynie jest podmiotem prawdziwym, co jest ideą, myślą, duszą. Duch w ogóle jest podmiotowości krajem; w nim są same podmioty. — Niemcy, lubo podmiotowość odkryli, wziąwszy jednakże przedmiot w fałszywém znaczeniu, niezrozumieli, jak naturalna, podmiotu należycie. Jeżeli wszystko a wszystko, prócz poznającéj jaźni, jest u nich przedmiotem, czémże więc stał się im podmiot? Oto poznającą jaźnią. Tak tedy z jednéj strony stał u nich podmiot, a z drugiéj przedmiot, i obadwa rospoczęły s sobą walkę, która trwała od filozofii Kanta, aż do Hegla, i późniéj. Czyliż jaźń poznająca niema ciała? Ma, a więc niejest samym podmiotem, ale także przedmiotem. Czyliż znowu przedmiot poznania choćby i empiryczny, jest bez ducha? Nie, a więc znajduje się w nim także podmiotowość. Jeżeli zaś duch jest poznania przedmiotem, to jest przedmiot ten czystym podmiotem. Filozofia niemiecka jest przeto w oczywistym błędzie. Podmiot bowiem jest równie we mnie, jak i za mną, jest wszędzie tam, gdzie duch. Co Niemcy zowią podmiotem, niejest to podmiot, ale prawdy jednostka przeciw prawdzie całkowitéj wystawiona, ale poznająca całostka. Niemcy zmięszali die Subjectivität mit der Individualität. Jakoż poznanie subjektowe znaczy im tyle, co indywidualne. Wszystko to jest fałszem. Poznaniem podmiotowem, niejest poznanie jednostkowe, ale spekulacyjne, t. j. na podmiocie w nas i za nami, czyli na duchu, na idei oparte. Takiém poznaniem np. jest filozofia Hegla. — Podmiotowość jest szczególności i przeczenia spólnym wyrazem. Rzecz to oczywista, albowiem szczególność i przeczenie, te wiedzniki ducha, leżą w podmiotowości, jako w wiedzniku stosunkowym, kojarzącym w sobie swą ilość i jakość. Podmiotowość jest szczególnością, bo jest

ducha tchnieniem; jest przeczeniem, bo właśnie ona podnosi ducha nad krainy twierdzenia. — Podmiotowość jest przyczynowości i formy tłumaczem. Jest nim jako duch, który jest przyczynowością i formy twórcą. — Podmiotowość jest przeciwnicą polarną, czyli duszą przedmiotowości. Czemu? Ponieważ przedmiotowość jest bytem, a podmiotowość nicestwem. Prawda i wiedza, równie w człowieku, jak i za człowiekiem, czyli prawda i wiedza we wszechni istnienia jest tedy niezmierzoną przedmiotowością, w któréj dysze podmiotowość, jako niewidzialna, twórcza i czynna jéj Psycha. Przedmiotowość jest zewnętrznością, a podmiotowość wewnętrznością wszelkiéj prawdy i wiedzy. — Jest podmiot i w grammatyce. Tym jest przypadek pierwszy, przed posiłkowém słowem stojący.

Miotowość jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam stosunku, tudzież środkowém jednowdrugości ogniskiem. Żywo- i bożostanem jest Bóg, słowo boże w świecie, jaźń w człowieku; tém jest także miotowość. Miotowością jest Bóg, bo On jest stwórcą świata, pierwiastkiem przedmiotowości i podmiotowości wszelkiéj; miotowością jest słowo boże, bo to, żyjąc wiecznie, każdą rzecz wyprowadza ciągle na widownią stworzenia; jest jaźn nasza, bo jest matką woli, przedsięwzięcia i czynu. Miotowość nieznana jest Niemcom; ona jest filozofii polskiéj utworem, i ma zostać na wieki jéj podstawą. — Miotowość, przedstawiająca się w jednéj ze swych całostek, zowie się miotem, conjectum. Każda pojedyncza jaźń ludzka jest miotem. Bóg jest, jako całostka bezwzględna, twórczém ogniskiem całości będąca, środkowym miotem w powszechnéj miotowości; On jest miotowości wszelkiéj Ojcem i Panem. W czasie poznania stoi, nie, jak utrzymują Niemcy, z jednéj strony podmiot, a z drugiéj przedmiot, ale z jednéj miot, którym jest jaźń ludzka, z drugiéj zaś miot, będący Bogiem, światem, lub inną rzeczywistością, którą zgłębić usiłujemy. Poznanie jest równaniem miotu w nas z miotem za nami, a jego wzorcem i prawidlcem jest: Miot = Miot. Jest to filozoficzna różnojednia, którę bliżéj odsłonimy, mówiąc o poznaniu. — Miotowość jest po-

jedynczości i kojarzenia spólnym wyrazem. Leży w niéj pojedynczość, bo jest jaźnią, słowem Bożém lub Bogiem; leży i kojarzenie, bo w niéj stapia się materya z duchem w jedno życia ognisko. — Miotowość jest rosświatu i istoty omówczynią, albo raczéj namiestniczką. Jest rosświatem, bo tylko miot, będąc wolną i samodzielną istotą, rosświecać się, t. j. zamieniać się w życie i świat własny, zdoła; jest istotą, bo jest jaźnią, Słowem Bożém, Bogiem. — Miotowość jest wreszcie przedmiotowością i podmiotowością w jednym zlewie. Jest tém, ponieważ przedmiotowość i podmiotowość są jéj wykładnicami; ponieważ miot źródłem jest przedmiotu i podmiotu. Przedmiotowość jest zewnętrzną, a podmiotowość wewnętrzną miotowością. Biorąc rzecz ściśle, niema ani przedmiotowości, ani podmiotowości, ale zawsze miotowość, raz dla oka odsłoniona, inny raz okazująca się duchowi, jako idea. — Że miotowość oznacza żywo- i bożostan, więc jest dwojaka: docześna i wiekuista. Jaźń nasza w czasie jest np. doczesnym, a w sobie, t. j. w niezmiennéj swéj boskości, wiekuistym miotem.

Dla tém lepszego przedstawienia rzeczy naszéj, dajemy tu następne jeszcze uwagi: Miot, pochodzi od słowa miotać, i oznacza istotę, mającą władzę miotania, t. j. działania. Miot jest tém, co zowie się primum movens, jest Autarkią, samodzielnością. To jest miotem, co miota, co jest twórczém źródłem ruchu i czynu. Przedmiot jest biernością, podmiot czynnością, a miot dzielnością. Miot jest spontalnością, czyli wolą, panującą nad czynem, matką czynności. On jest jądrem świętém i twórczém, tak w niebie, jak na ziemi. Przedmiot i podmiot są służebnikami miotu. Przedmiot zowie się tak dla tego, że leży przed naszym lub innym jakimkolwiek miotem. Jest to rzecz, materya, natura, którę możemy obrabiać, jak się nam podoba, która jest machiną w ręku naszym, naszą służebnicą; jest to ciało człowiecze, posłuszne każdemu skinieniu woli. Podmiot znowu zowie się tak dla tego, że stoi pod naszym, lub innym jakimkolwiek miotem. Jest to myśl, dusza, duch, który stoi pod kommendą woli. Nie samo ciało, ale także duch znajduje się w służbie jaźni. Podoba się np. jaźni inną

grać rolę na świecie; duch posłuszny usprawiedliwia ten krok swémi loicznémi dowodami. Zrobiłeś się z Wolterzysty Pietystą, bo tak radził Ci interes, czyli bo tak podobało się twéj jaźni; duch twój zmienia naówczas swe myślenie i śpiewa tak, jak mu roskazujesz. Sprzykrzyła Ci się emigracya i wracasz pod berło rossyjskie. Duch twój, który przed chwilą wylewał się demagogicznie, piorunuje teraz przeciw demagogizmowi, i ma równie silne dowody contra, jak niegdyś pro. I oto s ciebie drugi Górowski! Piszesz loikę, i dowodzisz w jednym paragrafie, że wszystko jest bytem, a w drugim, że wszystko jest niczém. Duch twój słucha tu twego roskazu i pracuje w kierunku, który mu nadajesz. Patrzaj na dyplomatów! Ci podbili ducha zupełnie pod władzę swéj woli. Język ich co chwila inny, a przecież awożny i daje zawsze dostateczne powody. Oni nim tak dalece władają, że co innego myślą a co innego mówią. Gdyby duch nieznajdował się w służbie jaźni, dyplomatów by niebyło; oszustwo stałoby się niepodobieństwem i nikt niezdołałby wyrzec lub uczynić coś przeciw własnemu przekonaniu. Kto wprawny jest w pisanie autorskie, ten otrzymuje taką władzę nad swym duchem, że duch jego produkować i myśleć musi w każdéj dowolnéj chwili, nawet i wówczas, kiedy znużony i radby wypocząć. Duch przeto, stojąc pod naszym miotem, pracując na jego zawołanie, i wedle danego sobie kierunku, zowie się słusznie podmiotem. Tu pojąć się daje wszechmoc Boga. Bóg jest bezwarunkowym miotem, którego sługą jest bezwarunkowy podmiot, czyli duch w naturze rozlany. Snadno więc Mu kierować i władać wszelką przedmiotowością! Miot nareszcie jest jaźnią, t. j. samowolnym panem należącego do siebie przedmiotu i podmiotu. Jako całostka środkowa i organiczna całość, czyli jako jaźń, i człowiek np. sam, jest on przedmiotem i podmiotem w jedni. — Wydawcy prelekcyi Mickiewicza umarzyło się, że miot, znaczy u nas tyle, co motivum. On mówi: „Niemamy polskiego wyrazu, znaczącego to, co motivum. Trentowski, idąc podobno drogą już probowaną, wyprowadził rzeczownik miot od słowa miotać.

Wynalazek ten odpowiedni wielu warunkom etymologii, niejest przecież tak szczęśliwy, żeby od razu mógł pozyskać powszechne przyjęcie. Nim się nowy wyraz utrze, albo inny lepszy znajdzie, nieśmiemy jeszcze motywów nazywać miotami.“ — Czyliż mamy te słowa uważać za próbkę, jak Polacy filozofią naszę pojmują? Nie, bo to byłoby dla nas zbyt boleśnie! Oświadczamy więc tylko krótko, że nigdy nam w myśli niepowstało nazywać motywów miotami. Miot znaczył nam wszędzie i zawsze jedność ogniskową, czyli pierwiastek przedmiotu i podmiotu. W tém znaczeniu jest to wyraz doskonale utworzony i pozyska powszechne przyjęcie, bo ani nawet podobieństwa niema, ażeby się coś lepszego w jego miejsce znaleść mogło. Powtarzamy tedy raz jeszcze, miot nasz, nieznaczy motivum, ale conjectum. Mamy odpowiedni wyraz polski także na motywa i podamy go czytelnikowi na swém miejscu.

Teraz niektóre przykłady ku rozjaśnieniu rzeczy. Jak ciało ludzkie jest przedmiotem, dusza podmiotem, a jaźń miotem; tak w każdéj rzeczy strona dotykalna jest przedmiotem, spirytualna, czyli siła podmiotem, a słowo Boże, czyli istota, miotem. Bóg jest, jak już namieniliśmy, miotem przedwiecznym, świętym, jedynym, którego przedmiotem jest natura, a podmiotem kraj ducha. Przedmiot, podmiot i miot jest równie w nas, jak za nami, równie w téj lub owéj pojedynczéj całostce, jak w powszechnéj całości. — Mamy państwo przed sobą. Lud, ta wiecznie ślepa massa, ta materya państwa, jest tu przedmiotowością; rząd, to myślenie, ta potęga, ten duch państwa, jest podmiotowością; a Sejm, któremu równie lud jak rząd posłuszeństwo winien, jest w państwie miotowością. On miota ludem i rządem; jest najważniejszym i najinteressowniejszym w życiu narodów czynem. — Bierzemy rodzinę. Ojciec jest tu przedmiotem. Jemu służy poczciwa małżonka i czeladź; on okiem jest dziatek. Jest on tém w rodzinie, czém lud w państwie, t. j. wszystkiém, mocą zewnętrzną. Matka znowu jest podmiotem. Ona też jest duchem rodziny, a kierując domowém gospodar-

stwem, odpowiada Rządowi. Dziecko nareszcie jest miotem. Pomnąc na jego wychowanie i przyszłe szczęście, pracuje pilnie ojciec i matka. Jest to miot, poruszający przedmiot i podmiot do czynności. — Udajemy się do umiejętni i wchodzimy do jednéj słuchalni. Akademicy uczniowie są przedmiotowością, bo dla nich rzecz wykładaną zostaje; professor jest podmiotowością, a nauka, która tu przedmiot i podmiot zajmuje, oraz jednoczy, miotowością. Ta miotowość jest główną rzeczą. Bez niéj niebyłoby ani uczniów ani nauczyciela. — Empirya, w któréj dusza i duch staje się jakąś delikatną i niewidzialną materyą, jest krainą umiejętnéj przedmiotowości. Podmiotowość albo tu nieznana, albo téż jest czczym cieniem. Empiryka wiedzie za nos, nie myśl twórcza, nie idea a priori; ale natura, rzecz a posteriori. Spekulacya znowu, robiąca materyą innobytem chwilowym, czyli odblaskiem zewnętrznym i pozornym ducha, jest świetnym umiejętnéj podmiotowości oceanem. Przedmiotowość tu albo nieznana, albo jest czczym cieniem, jak to widzimy np. w spekulacyi Hegla. Tu niema nic a posteriori, lecz wszystko a priori; tu panuje czysta umysłowość i idea. Empirya i Spekulacya są najzaciętszémi nieprzyjaciołkami i walczą s sobą od wieków. Nigdzie walka ta nierozwinęła się tak świetnie; nigdzie dwie przeciwne strony niestanęły tak wyraźnie i zbrojnie przeciw sobie do stoczenia boju na śmierć lub życie, jak w dzisiejszych Niemczech. Tu oddzieliło się zupełnie twierdzenie od przeczenia; tu przedmiotowość wędruje na prawo, a podmiotowość na lewo! Patrząc na tę walkę przedmiotowości s podmiotowością w Niemczech, i myśląc o filozofii polskiéj na miotowości opartéj, przypominamy sobie następną bajeczkę, którę Indyanin dzieciom swym od wieków opowiada: „Mówią, lube me dziecię, że nosorożec i słoń, choć są bliskimi krewniakami, żyją s sobą w najzaciętszéj nieprzyjaźni i ustawicznéj walce. Gdy spotkają się s sobą; nosorożec porywa słonia swym rogiem, brzuch mu przewierca i s sobą unosi. Tak mówią, jeżeli temu wierzysz, me dziecię. W tém płynie krew i tłuszcz z wnętrzności słonia, zalewa nosorożcowi oczy. Nosorożec szaleje, chce zrzucić słonia ze swego rogu,

ale niemoże, poci się, szamoce, wreszcie ucieka, a dźwigając na sobie ciężar niesłychany, omdlewa zwolna i pada trupem. Spostrzegłszy to wielki ptak Gryf, porywa, jeżeli temu dasz wiarę, me dziecię, słonia w jednę, a nosorożca w drugą nogę, i niesie ich na karm piskląt do swego gniazda.“ Słoniem tym jest empirya, któréj chołdują, nie sami niemieccy naturaliści, ale Anglicy, Holendrzy, Francuzi i inne ludy romańskie; nosorożcem znowu jest spekulacya niemiecka, jako podmiotowość, biorąca przedmiotowość na rogi i biedząca się z nią okropnie; filozofia polska, występując jako miotowość, ma być ptakiem Gryfem. Daj Boże, ażeby się raz tak stało!

Niemiecka filozofia prawi już od dawna von der Subjekt–Objektivität, czyli po polsku o podmiot–przedmiotowości. Cóż to ma znaczyć? Oto podmiotem niemieckim jest mój duch poznający, a przedmiotem duch, którego poznaję. Jest to, nie podmiot–przedmiotowość, ale, ponieważ duch we mnie i duch za mną, jako bezwzględna jedność, jest tymżesamym duchem, czyli tymżesamym podmiotem, podmiot–podmiotowość, zaczém najoczywistsze złudzenie. Ale mówiąc o poznaniu, rozbierzemy obszerniéj to złudzenie; teraz więc to tylko, co następuje. Filozof niemiecki, zowiąc prawdę, czy to absolutem, czy ideą czystą, czy téż inaczéj, mówi, że ta jest podmiot–przedmiotem. Cóż stąd wynika? Bóg, będący prawdą najwyższą i wszystkich prawd zdrojem, jako podmiot leży we mnie, a jako przedmiot za mną, — stanowiąc zaś podmiot i przedmiot w jedni, stoi, że tak powiem, jedną nogą w człowieku, a drugą w niebie, czyli jego pierwsza połowica jest we mnie, druga za mną. Za czém Bóg jest niczém bez człowieka, bo naówczas byłby przedmiotem bez podmiotu, czyli nieprawdą, złudzeniem. Bóg zawisł więc od człowieka! Takowa podmiot–przedmiotowość musiała koniecznie urodzić panteizm i pogrążyła w nim Spekulacyą niemiecką! Ta wtedy jedynie zdoła się uwolnić od panteizmu, skoro pozna, że przedmiot i podmiot pojmuje fałszywie, i wyrzecze: przed-

miotem jest materya, a podmiotem duch, tak w nas jak za nami, t. j: skoro się tém zrobı, czém jest już dzisiaj filozofia polska; skoro miotu dostrzeże i uzna poznanie za filozoficzną różnojednią poznającego jednostkowego miotu z miotem powszechnym, będącym celem poznania. Ale Niemiec z natury swéj niemiotowy, t. j. niesklonny do miotowości, do czynu, może niepozna miotu nigdy. Dla tego téż filozofia miotowa zdaje się być przeznaczona do uświetnienia szczepu indosłowiańskiego. — Jeżeli tedy podmiot-przedmiotowość ma mieć jakiekolwiek filozoficzne znaczenie, to musi być miotowości, którę Niemcy przeczuwali, lecz znaleść niemogli, drugą i niedostateczną nazwą. Możnaby miotowość docześną nazywać przedmiot-podmiotowością, dla tego, że w niéj trwa walka jeszcze między przedmiotem a podmiotem, czyli między bytem a nicestwem, miotowość zaś wiekuistą miotowością; lecz to już drobnostka!

Przedmiotowość, podmiotowość i miotowość stanowią jedno*w*drugość. Jakoż w każdym przedmiocie jest podmiot i miot, bo niema rzeczy bez ducha i słowa Bożego; w każdym podmiocie jest przedmiot i miot, bo każda myśl może być jaźni przedmiotem i jéj potęgą; w każdym miocie nareszcie jest przedmiot i podmiot, bo miot jest właśnie obudwu pierwiastkiem. Przedmiot, podmiot i miot przenikają się na wzajem i stanowią już s tego nawet powodu, jedno*w*drugość. — Jakkolwiek przedmiot przedstawia cielesność, podmiot niecielesność, a miot zasadniczość, czyli trzy pierwsze prawdniki; wszelakoż w kraju stosunkowości, w którym się znajdujemy, można uważać Boga za nasz przedmiot, naturę za nasz podmiot, a nas samych za miot. Trzy ostatnie wiedzniki stosunkowe odpowiadają przeto ostatnim prawdnikom żywostanu, i tym sposobem rzecz niniejsza zostaje zupełnie wyczerpaną.

§. 26.
Wiedzniki stanu.

1) Stan niejest, biorąc rzecz ściśle, oddzielnym wiedzobłamem, ale stosunku ubóstwieniem (§. 22. 4.); wiedzniki stanu są przeto w gruncie swym wiedznikami stosunku; a że stosunek jest ilości i jakości różnojednią, są więc także wiedznikami ilości i jakości, czyli wyrazem wszystkich dotychczasowych wiedzników. Że zaś stosunek jest słowem Bożem, lub Bogiem w czasowości; więc ubóstwienie stosunku w wiedznikach stanu dotycze się jądrowości świętéj, wieczności, boskości, jaźniowości. Ostatnim stosunkowym wyrazem, a zatém wszystkich dotychczasowych wiedzników koroną, był miot; można więc powiedzieć, że wiedzniki stanu dotyczą się miotu i są jego barwami. Stosunek odpowiada żywostanowi, a żywostan w swéj boskości jest bożostanem. Stąd wynika, że wiedzniki stanu, czyli ubóstwionego stosunku, są wiedznikami bożostanu, i odpowiadają tego prawdobłamu prawdnikom. Po małym tym wstępie przystępujemy do rzeczy, trzymając się drogi, którą szliśmy aż dotąd.

Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, a oprócz tego, czém są wszystkie dotychczasowe wiedzniki, podciągnięte pod wiedzobłam stanu i pod jego najpierwsze rosczłonie, czyli pod możebność? Po małym namyśle, odkrywamy tu odpowiedź: Sobistość, Osobistość i Mość. Wszędzie wywody umiejętne tego rodzaju są u nas krótkie, bo niechcemy czytelnika polskiego zatrudniać zbyt formą i śpieszymy s treścią. Wywody te byłyby też rzeczywiście pedantyczne i nudne.—Trzy pierwsze wiedzniki stanu są tedy:

a) **Sobistość**, seitas, die Selbstheit, das Selbst.
b) **Osobistość**, personalitas, die Persönlichkeit.
c) **Mość**, majestas, die Majestät.

Sobistość, — zwana w języku polskim za czasów Zygmuntowskich sobkowością, czego jednak nieprzyjmu-

jemy, dla tego, że sobkowość przypomina bardziéj Sobka, niż samego siebie, sobistość, znacząca tyle, co moje Ja, moja najprawdziwsza istota, moja sobość, albo mój sób, co ja sam w sobie, jest bytem podciągniętym pod wiedzbłam stanu, uważanym na stopniu możebności. Bytem jest materya, natura; sobistość przeto jest pewnego rodzaju materyalnością i prawem natury. Jakoż spostrzegamy ją w całém przyrodzeniu. Każdy kamyk, każde ziarnko piasku pragnie być samym sobą i oddziela się od ogólnéj masy. Słońca, planety i komety porzucają mleczne drogi, chcą swéj sobistości. Materya daje się dzielić bez końca. Cóż to znaczy? Oto każde jéj włokienko chce stanowić świat osobny, czyli szuka swéj sobistości. W roślinach i zwierzętach okazuje się sobistość jeszcze wyraźniéj. Tu każdy exemplarz jest osobnikiem i tworzy się we własny świat, lub świecik. Egoizm jest całéj naturze właściwy, a hasłem téj sobistości, tak rozmaitéj i rozległéj, jest: Prima charitas ab Ego! Natura dąży, przez wszystkie rozwikłania swego stopnie, coraz bardziéj do sobistości, i dochodzi do tego celu w człowieku. Ponieważ człowiek jest już czémściś więcéj, niż samą naturą; ponieważ w nim dopiéro rozwija się kwiat sobistości zupełnie, i sobistość przychodzi do swego przeświadczenia; ponieważ wreszcie w naturze niema sobistości właściwéj, ale tylko większa lub mniejsza dążność za nią, więc sobistość jest bytem w stanie możebności, czyli dla natury możebnością jest sobistość. — Lew, porwany sobistości prawem, pożera wołu, ale niewie, co robi. Człowiek samolub grzesząc, wie co czyni i dla czego. Sobistość, stając się dopiéro w człowieku rzeczywistością, jest na łonie przyrodzenia, tego człowieka w zawiąsku i nadziei, tylko możebnością. Sobistością jest miot, przyjść mający lub przychodzący do uczucia samego siebie. Jest to najpierwszy, najniższy stopień boskości. Sobistość jest stanem zwierzęcym, i dla tego nieprzynosi zaszczytu człowiekowi. Ale bez uczucia własnéj sobistości, niebyłby ani człowiek człowiekiem, ani Bóg Bogiem. — Chociaż sobistość nieczyni człowiekowi zaszczytu; panowanie jéj

przecież jest śród ludzkości bardzo rozległe. Czemu? Jest to prawo natury, zaczém ogólność, gminu filozofia! Sobistości hołduje każdy rzemieślnik, kramarz i fabrykant; każdy człowiek, ubiegający się za pieniądzem, chwałą próżną i dumą, za własnym interesem; każdy monarcha, poświęcający dobro narodu dla własnego dobra, wolność dla swéj samowolności; każdy tyran i egoista. To same dwunożne zwierzęta! Sobistość idzie daléj jeszcze i rościąga się przez wielkie nieraz stowarzyszenia. Spojrzyj na tę i owę hierarchią! Chodzi jéj o powiększenie władzy ziemskiéj, tudzież wysokości swego świeckiego znaczenia, i dla téj nędznéj sobistości zapomina rzeczy boskich, aż stanie się wszystkim zgorszeniem i urągowiskiem! Tożsamo widzisz w szlachcie, żołnierstwie, śród urzędników, we wszystkich kastach, cechach i czynach! Lecz niedość na tém. Sobistość rościąga jeszcze szerzéj polipie swe ramiona. Patrz na narody, nawet europejskie! Rozdarły już nieraz naród słabszy i nieszczęściami skołatany, jak wilki barana! Jest to sobistość, przeciw któréj krzyczą daremnie miliony, żebrając pomsty u Boga! Same zgoła religijne wyznania, chociaż ich powinnością jest, wieśdź ludy do miłości bliźniego, stoją powiększéj części na stopniu obrzydliwéj sobistości. Niejestże to bowiem obrzydliwą sobistością, jeżeli jaki kościół ogłasza sam siebie za jedynie prawowierny, a chcąc panowanie swe rosszerzyć, prześladuje inne kościoły i broczy w krwi różnowierców? — Cokolwiek na łonie człowieczeństwa znajduje się wstanie sobistości, stoi jeszcze na najniższym oświecenia stopniu, i jest barbarzyństwem.

Osobistość, znacząca tyle, co sobistość inną sobistość uznająca i od niéj nawzajem uznana, jako sobie równa, jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stanu, i uważaném na stopniu możebności. Nicestwem jest duch; osobistość przeto jest celem ducha. Jakoż duch uznaje samego siebie wszędzie za sobą, gdzie tylko się to stać może. Już w królestwie zwierząt są sobistości, uznającéj inną sobistość, slady. Lew np. chcący porwać człowieka, gdy ten spojrzy mu śmiało oko w oko i bez trwogi, opuszcza swój łup i oddala

się od niego zwolna. On tu nieuznaje wyższości człowieka, bo żadna niższa istota, niemająca tchnienia Bożego w sobie, ocenić wyższej należycie niezdoła; ale zdaje się w nim widzieć sobie równego. Między zwierzętami spostrzegamy ślady przyjaźni, miłości rodzicielskiéj, towarzyskości, itp. Jest to pewnego rodzaju sobistość, uznająca drugą sobistość, czyli osobistość. Natura jest wszystkością i szuka w każdym swym proszku względnéj różni nieskończonéj; stąd sobistość jéj przeznaczeniem i charakterem; duch znowu jest jednością i widzi we wszystkiém bezwzględną jednią; stąd osobistość, czyli sobistość=sobistość, jest jego przeznaczeniem i charakterem. Że zaś duch dopiero w człowieku rozwija się w swéj pełni i przychodzi do swéj świadomości, a człowiek, jako jaźń, wyższy jest od ducha; więc osobistość staje się dopiero w człowieku rzeczywistością, w krainie zaś ducha jest tylko celem, czyli możebnością. — Osobistość zatryumfowała, przynajmniéj w czasach nowszych, na łonie człowieczeństwa. Dziś jest już każdy przed Bogiem i ludzkiém prawem równy drugiemu, a prawo osobiste więcéj znaczy niż prawo historyczne; talent i zasługa więcéj niż szlachetne urodzenie lub przywiléj. Dziś głos ludzi oświeceńszych woła: Pielęgnuj, rozwijaj twe zasady i trzymaj się ich aż do śmierci; ale szanuj wszelkie inne przekonania filozoficzne, religijne i polityczne, choćby wręcz twemu przeciwne! Prześladować kogo za odmienne zdanie, znaczy tyle, co być teoretycznym samolubem. Jedna moralność stanowi tu wyjątek, zwłaszcza objawiająca się, nie w samych słowach, ale w niegodziwych czynach. Potępiaj złe zasady, ale nietykaj osoby. Człowieczeństwo jest święte, nawet w zbrodniarzu. Osobistość jest święta, a prawo osobistości jest wieńcem, który uwili archaniołowie na głowę dzisiejszego ludzkiego spółeczeństwa! Wszelakoż wiele nam jeszcze pozostaje do życzenia, szczególniéj pod względem stowarzyszeń, czyli sobistości zbiorowych i rozleglejszych. I tak niewszędzie jeszcze między monarchą a ludem, między narodem a narodem, między jednėm a drugiém religijném wyznaniém, panuje stan osobistości! Stan ten spro-

wadzić jest celem ludzkości dzisiejszéj. Niech ginie nietylko w państwie, ale i w kościele żydowska sobistość! Chrześciaństwo, nakazując nam miłość bliźniego, poleca osobistość, nietylko między jednym człowiekiem a drugim, czyli między pojedynczościami, ale także między ogólnościami i szczególnościami, bo bez nich pojedynczość jest niczém. Ludzie jednakże, kierowani sobistością, niechcą rozumieć chrześciaństwa i grzmią piorunami pogańskiego Jowisza przeciw filozofii polecającéj osobistość! — Że osobistość jeszcze niejest upowszechniona, dowodzi to, iż człowieczeństwo dzisiejsze dalekie jest od zupełnego rozwikłania swego ducha. — Osobistość w jednéj całostce, zowie się osobą. Ten tylko jest osobą, kto w każdym swym bracie uznaje i czci własną sobistość? Bóg jest najdoskonalszą osobą, bo stworzył i uznał w każdym człowieku samego siebie.

Mość wreszcie, znacząca tyle, co osobistość od wszystkich innych osobistości za celującą lub najwyższą uznana, i od nich dobrowolnie na czele rządu postawiona, albo też w wieniec mądrości i chwały przybrana, jest żywo- i bożostanem podciągniętym pod wiedzobłam stanu, uważanym na stopniu możebności. Żywo- i bożostan jest, jako rzeczywistość, boskością, lub w ogóle jaźnią. Mość tedy jest jaźni przeznaczeniem. Bóg jest jaźnią najdoskonalszą, dla tego też i Mością najwyższą, przed którą każdy człowiek chętnie uderzy czołem. Ale jaźń ludzka, lubo do jaźni bożéj podobna, niezawsze ma tęgą wolę, i niezawsze pragnie dopiąć swego przeznaczenia, t. j. zostać mością. Ten tylko że śmiertelnych jest mością, kto wyrobił samodzielnie swoję sobistość, uznał wszelką inną sobistość za równą sobie istotę, rostopił się w prawie osobistości, stał się Boga obrazem na rozleglejszą skalę, i zasłużył przez to na dobrowolny szacunek swych braci, czyli, Bóg = człowiek tylko jest mością. Mością nierobi nas urodzenie lub majątek, ale jeniusz, charakter, dzielność, zasługa i praca. Nawet monarcha na tronie niejest mością, skoro tego wielkiego zaszczytu niegodzien. Niema tortury okropniejszéj na świecie, jak musieć zgiąć kolano przed mością, choćby ukoronowaną, która niejest mością rzeczywistą. Nieraz bie-

dny filozof, poeta, lub jaki markiz Poza, jest mością istotną i stanąć musi przed Filipem II., t. j. przed niby-mością, a w gruncie zwierzęcą sobistością! Mość panować może, pomijając tu Boga, li na łonie człowieczeństwa, albowiem ściąga się jedynie do jaźni. Że zaś niekażdy człowiek umie wyrobić się tak dalece, iżby został bogiem-człowiekiem, czyli rzeczywistą mością; więc mość jest ogólném jaźni przeznaczeniem, t. j. stanem jéj możebnym, możebnością. Mość jest zawsze samodzielna, i niegrywa na dudkach obcych, choćby i od wiary najświętszéj sobie podanych. Inaczéj lada papuga bez pierza mogłaby być mością. Filozof twórczy, ale nie jego lękliwy zwolennik, jest mością. Tożsamo rozumie się i na innych naukowych polach, a nawet na polu religijném. — Mość jest, jako żywostan i bożostan, dwojaka: docześna i wiekuista. Stąd dwa rodzaje sławy i wielkiego imienia. Kto obrabia dzisiejszość i popycha ludzkość spółczesną naprzód, jak np. Wolter, Rotek, Welker itp., ten otrzymuje zewsząd złote korony i spoczywa na swych laurach, lecz zato zdobywa nieśmiertelność li historyczną. Po pewnych latach nikt ich więcéj nieczyta, lecz mówi o zasługach, które dla wieku swego uczynili. Tak żyją po śmierci swéj najdzielniejsi nawet monarchowie. Jest to wielka mość docześna, — Kto zaś obrabia wieczną przedmiotowość, i niepyta się o to, co się dzisiaj podoba, ale co ma zawsze dla ludzkości interes; czyje dzieła czytają się przez wieki i lat tysiące; nietracąc bynajmniéj na swéj wartości, jak np. Homer, Plato, Arystoteles, Kant, Szyller, Göte, Tasso itp.; ten, choćby go za życia nieceniono i prześladowano, zdobywa nieśmiertelność prawdziwą. Mówimy tu o nieśmiertelności na łonie żywostanu. Jest to wielka mość wiekuista. — Mość jest sobistości i osobistości najwyższym wyrazem, i dla tego filozoficzną różnojednią.

Sobistość, osobistość i mość są stopniami wykształcającego się miotu, czyli stanami bóstwa. Pierwsza odpowiada cielesności, druga niecielesności, a trzecia zasadniczości w bożostanie. Trzy pierwsze wiedzniki stanu przedstawiają przeto pierwszą bożostanu prawdnikową trójkę. — Pozna-

nie osobistości i mości odznacza także szczególniéj filozofią polską i jest niemal jéj odkryciem. Do uznania osobistości, w najrozleglejszém słowa tego znaczeniu, namawialiśmy rodaków naszych gorąco w Chowannie. Jeżeli filozofom polskim uda się rozdmuchać mość bohaterską, podobną do Epaminondesów i Wassyngtonów, na łonie naszego narodu; ojczyzna będzie znowu w swobodzie. Oto filozoficzne znaczenie Messyanizmu, o którym Mickiewicz na prelekcyach swych paryskich marzy.

2) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, podciągnięty pod wiedzobłam stanu i uważany jako rzeczywistość? Co jest wszystkich wiedzników dawniejszych podwiedzobłamową rzeczywistością? Jak się objawia sobistość, osobistość i mość w stanie zupełnéj swéj rzeczywistości? Na te pytania dają odpowiedź trzy następne wiedzniki stanu.

d) Przysobistość, adseitas, das Ansichsein.
e) Wsobistość, inseitas, das In- oder das Beisichsein,
f) Dlasobistość, proseitas, das Fürsichsein.

Przysobistość, będąca zbiorem sobistości samych przy sobie obojętnie, a nieraz i nieprzyjaźnie, stojących, jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam stanu i uważanym jako modalna rzeczywistość. Bytem jest natura, przysobistość przeto jest stanem natury. Jakoż w naturze wszystko jest przy sobie i stoi jedno przy drugiém obojętnie. Oto wysoka skała, a na jéj wierzchołku zamek, s prawego boku winnica, z lewego las, s przodu hata pustelnicza, s tyłu skład gnoju, a obok gnoju pieczarki i kwiaty, a w górze orzeł leci, i t. p. i t. p. Przysobistość ta okazuje także nieprzyjaźny charakter. Oto lew pożera wilka, a wilk lisa, a lis kurę, a kura muchę, a mucha chorego i bronić się niezdołającego lwa. Ponieważ jednakże sobistość jest w naturze li in potentia, a dopiéro w człowieczeństwie in actu; więc w naturze panuje właściwie jednoprzydrugość, a w człowieczeństwie przysobistość. Tu pokazuje się, że sobistość jest nieskończenie rozlicznym

jednoprzydrugości kwiatem. Jak w naturze rzeczy, tak w ludzkiém towarzystwie sobistości stoją obojętnie lub nieprzyjaźnie przy sobie. Pójdź np. do Manchester, do Mülhausen i innych miast fabrykami swémi głośnych! Tu każdy Egoista zamyka się w sobie, dba jedynie o własny pożytek, żyje dla bogactw i używa ich sam, o innych niepytając. Tak sadowi się tu fabrykant przy fabrykancie, kupiec przy kupcu, rzemieślnik przy rzemieślniku, czyli sobistość przy sobistości, które żyją nie dla siebie, ale przy sobie, t. j. obojętnie lub nieprzyjaźnie względem siebie i tylko goniąc za własném dobrem. Jest to przysobistość. W społeczeństwie jednostkowéj ludzkości przysobistość panuje; jednakże są tu nieraz stronnictwa szlachetne i ludzie, co umieją poświęcić wszystko, a nawet życie dla ogólnego dobra. Ale na łonie zbiorowéj ludzkości ma dziś jeszcze przysobistość wyłączną władzę. Narody i kościoły np. żyją wciąż, niestety, w saméj przysobistości stanie! Patrzaj na Francyą i Emigracyą polską, stronnictwami przepełnioną, a ujrzysz całą sicz przysobistą! Przysobistość, będąca sobistości światem, jest wprawdzie stanem natury, ale właśnie dla tego przed trybunałem lepszego człowieczeństwa, barbarzyństwem i zwierzęcością. — Można przysobistość uważać w zwyczajném znaczeniu wiedzników twierdzących. I tak, jeżeli jaźń nasza jest sobistością, to ciało nasze, jako przy sobistości téj leżące, czyli jako jéj zewnętrzność, jest przysobistością. Dla tego téż zowie się przysobistość po niemiecku das An-sichsein, t. j. das Sein, welches an dem Sich der Wahrheit, gleichsam die Tapete an der Wand, liegt.

Wsobistość, będąca organiczném państwem samych osobistości, które tworzą jedność piękną i harmonią wewnętrzną w sobie, jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stanu i uważaném jako modalna rzeczywistość. Nicestwem jest duch; wsobistość przeto jest stanem ducha. Wszelki duch, jako wewnętrzność, jest w sobie, zaczém wsobistością. On jest awożnością, napiętością, myślą; niewychodzi za swe czyste etery spekulacyjne; jest więc już s tych powodów w sobie i stanowi wsobistość. Duch

ludzki jest koroną ducha natury. Na łonie człowieczeństwa widzi on samego siebie w tysiącznych odbiciach, t. j. w każdym myślącym śmiertelniku. Poznając sam siebie wszędzie i szukając bezwzględnéj jedni, tworzy wielkie królestwo osobistości. Jest to wsobistość. Wsobistość panuje dziś w pismach peryodycznych, w których rzecz potępiać wolno, ale osoba krytykowi jest świętą, panuje na sejmach, gdzie każdy wymawia śmiało swe zdanie, niezapominając szacunku dla przeciwnika; panuje w lepszych, t. j. wykształceńszych towarzystwach, gdzie bawią się rozmaite stany z uprzejmością i grzecznością, jaka w gronie bogów ziemskich objawić się tylko może. Wsobistość spostrzegamy dziś, Bogu dzięki, już nie na jedném miejscu, ale w ogóle, jeszcze się nią chlubić niepowinniśmy. Niemamy np. dotąd ani jednego państwa, którego konstytucya na niéj byłaby oparta. A narody znają li przysobistość, nie zaś wsobistość. — Idea jaka, w czasie rewolucyi występująca na widownią tego lub owego narodu, jest wsobistością, tchnącą w przysobistość entuzyazmem i zamieniającą ją na kilka chwil we wsobistość. Przed tą wsobistością pierzchają przysobiste stowarzyszenia i stronnictwa, jak nocne cienie przed świetném słońca spojrzeniem. — Wsobistością jest przysobistość, w jednę duszę, w jednę harmonią, w jedno życie stopiona. — Także wsobistość ma zwyczajne wiedzników przeczących znaczenia. Jaźń nasza np. jako sobistość, ma przysobistość swém ciałem, a wsobistość duszą. Dusza ludzka jest wsobistością, bo jest zawsze harmonią idei w sobie. — Wsobistość zowie się po niemiecku das Beisichsein, dla tego, że w tym stanie jest duch bei sich, t. j. w sobie, czyli jest świadom sam siebie. Das Beisichsein znaczy tu tyle, co das Insichsein.

Dlasobistość, będąca przy- i *w*sobistością w jedni, tudzież organiczném państwem samych mości, jest żywo- i bożostanem, podciągniętym pod wiedzobłam stanu i uważanym jako modalna rzeczywistość. Żywo- i bożostanem jest jaźń, bóstwo; dlasobistość przeto jest stanem bóstwa i mości wyrazem. Bóg jest najwyższą mością, i najdosko-

nalszą dlasobistością. On jest wszystkiém dla siebie i obejść się zdoła bez świata i człowieczeństwa; on jedynie sufficit sibi. Na ziemi może być li Bóg — człowiek tak mością, jak dlasobistością. Dlasobistość niejest egoizmem, bo byłaby naówczas tylko sobistością, ale osobistością, wracającą tryumfalnie w stan przysobistości. Jest to sobistość i osobistość w jednym zlewie. Kto uczcił wszystkich swych braci jako sobie równych, stał się wielkim, samodzielnym i jenialnym, umie żyć dla dobra ludzkości, ale ma własne zdanie, które nielęka się położyć na przeciwnéj szali i zmierzyć ze zdaniem człowieczeństwa, kto jest narodem i ludzkością cała w jednéj osobie; ten żyje, jak Bóg dla wszystkich, przez wszystkich dla siebie. Jest to dlasobistość prawdziwa. Kto jest machiną tego lub owego stronnictwa, ten nierozwinął się dla siebie i niejest dlasobistością, ale dopiéro wsobisto ścią. Mość jest sama dla siebie stronnictwem, a nadto najpotężniejszém. Takiém stronnictwém jest Bóg w niebie, a bóg – człowiek na ziemi. — Natrafiamy w każdym czasie na znakomite dlasobistości. Takiémi dlasobistościami byli np. Fryderyk II., Szyller, Göthe, Kant, Fichte, Szelling, Hegel, Hus, Luter. Środ dawniejszych Polaków dlasobistościami są Jan Zamojski, Hozyusz, Stefan Czarniecki, Kościuszko. Historya filozofii jest najdoskonalszym i najpełniejszym dlasobistości panteonem. Tu występują na widownią sami ludzie jenialni i samodzielni, mający własne zdanie, które przecież jest spółczesnego człowieczeństwa najwyborniejszym wyrazem. W historyi powszechnéj rzadsze są już dlasobistości prawdziwe i dla tego błyszczą w niéj jako gwiazdy najpierwszego rzędu. Do dziś dnia dają się spostrzegać tylko pojedyncze dlasobistości. Przeznaczeniem człowieczeństwa jest wszelakož stanowić raz wielkie dlasobistości królestwo. Jeżeli to kiedy nastąpi, ludzkość stanie na ostatecznym szczeblu swego rozwikłania, i przedstawi społeczeństwo bogów. — Dlasobistość ma wlasne zdanie, ale zdanie to, jest zdaniem ludzkości, odgadnieniem woli Boga, spojrzeniem proroczém w przyszłość. S tego powodu ludzi dlasobistości zgodzą się natychmiast s sobą

będą jedném ciałem, jedną myślą i jedną jaźnią. Pojedynczość, rozwinięta w pełni swéj boskości, nie rozdziela ludzi, ale kojarzy ich w królestwo boże. Niech np. każdy s Polaków, idąc za głosem naszéj Myślini, wykształci w sobie do najwyższego stopnia własną samodzielność, ale przytém szanuje przekonania każdego z ludzi, a zobaczymy, czyli ziemia ojczysta niezamieni się w niebo, i niebędzie bożém samych dlasobistości, samych jeniuszów królestwém. — Dlasobistość, będąc żywo — i bożostanem, jest dwojaka: docześna i wiekuista. Docześna odznacza się w wieku, w którym żyje, a wiekuista zostaje słońcem dla wszystkich czasów. — Ciało ludzkie jest przysobistością, dusza wsobistością, jaźń dlasobistością. Jest to sobistość, czyli miot w nowych swych barwach.

Wiedzniki niniejsze spostrzegał pierwszy Hegel i wprowadził w umiejętność. Atoli u niego gra tylko duch rolę; wiedzniki nasze musiały przeto inne otrzymać znaczenie. Jakoż jego das Ansichsein, nieznaczy przysobistości, jak w naszéj filozofii polskiéj, ale wsobistość, bo duch jest nasamprzód w sobie. Jego Fürsichsein, będąc duchem w swym co raz to nowym innobycie, czyli w naturze, niejest dlasobistością właściwą, ale przysobistością. Nareszcie jego Beisichsein, czyli An- und fürsichsein, przedstawia to, co u nas zowie się dlasobistością. Znaczenie wiedzników tych zmienić się u nas musiało, bo pojmujemy prawdę i wiedzę większéj nierównie pełni, niż Hegel. Przysobistość, wsobistość i dlasobistość przedstawia stan, a w nim podwiedzobłam rzeczywistośći. Czemu? Wszelka jaźń empiryczna, czyli sobistość, sadowiąc się przy drugiéj, tworzy w rzeczywistości przysobistość. Wszelki duch znowu, czyli jaźń spekulacyjna, przychodząc do swéj rzeczywistości, występuje jako wsobistość, t. j., zapomina o całym świecie, a żyje w swych ideałach, lub ideach, czyli w sobie. Wszelka jaźń pełna nareszcie, przychodząc do swéj rzeczywistości, okazuje się udzielną wszechmocą bożą, czyli dlasobistością. Przysobistością jest przedświat, w którym byt i nicestwo leżą obojętnie przy sobie, wsobistością świat, bo w nim wszystko jest w sobie;

w drugiém; a dlasobistością pozaświat, bo tu każda jaźń występuje w całkowitéj swéj pełni. Trzy te wiedzniki stanu są tedy przeświadczeniem drugiéj prawdnikowéj trójki w bożostanie.

3) Czém jest byt, nicestwo, żywo- i bożostan, podciągnięty pod wiedzobłam stanu i uważany jako konieczność? Co jest wszystkich wiedzników dawniejszych podwiedzobłamową koniecznością? Co jest sobistości i przysobistości, osobistości i wsobistości, mości i dlasobistości spólnym wyrazem? Trzy ostatnie wiedzniki stanu, które tu następują, są na te pytania odpowiedzią:

g) Przeświadczenie, sensus sui, das Bewusstsein.
h) Świadomość, conscientia, das Selbstbewusstsein.
i) Własne uczucie, fastus divinus, das Selbstgefühl.

Przeświadczenie, znaczące tyle, co przychodzenie do wiadomości własnego istnienia przez świadczenie nam tego ze strony innego, otaczającego nas istnienia, jest bytem, podciągniętym pod wiedzobłam stanu i uważanym jako konieczność. Przeświadczamy się o sobie, wchodząc w pewne starcie się z rzeczami nienależącémi do naszéj istoty, i odróżniając się przez to od nich, a więc przez świadectwo empiryczne, czyli a posteriori. Byt jest naturą; przeświadczenie, ten wiedznik bytu, należy zatém do natury. Jakoż przeświadczenie zapuszcza głęboko w naturze swe podwale. Już roślinki, które za dotknięciem zwijają swe listki, okazują pewne przeświadczenie. W królestwie zwierzęcém przeświadczenie jest już rzeczą panującą. Owad pożerający owad inny, ptak wylatujący z gniazda i probujący swych skrzydeł, byk młody, uderzający rogami w drzewo, chcąc siły swéj doświadczyć, przychodzą do swego przeświadczenia. Zwierzęta mają przeświadczenie. Wszelakoż dopiero na łonie ludzkości przeświadczenie roskwita w swéj pełni. Tu jest ono jednością, albo raczéj starciem się sobistości s przysobistością, czyli z mnóstwem innych sobistości odrębnych. Dziecię za samowolność ochłostane, samolub od innego samoluba skarcony, przychodzi do sensus sui, czyli do prze-

świadczenia, ale boleśnego. Walcząc przeciw przysobistości i tryumfując nad nią, sobistość wzmaga swe przeświadczenie. I tak Nero, na którego skinienie palą oblanych smołą Chrześcian stósami; Alba, którego głos był śmierci wyrokiem dla tysiąca niderlandzkich protestantów, wzmagali swe sensus sui. Przeświadczenie, jako sensus, jest jeszcze zmysłem, a więc naturą. Jego tron znajduje się w kraju natury. Jest to jeszcze żwierzęcość i barbarzyństwo. Przeświadczenie przedstawia konieczność w bycie, bo kwiatem bytu jest sobistość i przysobistość, a ani jedna ani druga niebyłaby tém, czém jest, bez sensus sui, czyli bez przeświadczenia.

Swiadomość, ta przeciwnica przeświadczenia, jest nicestwem, podciągniętém pod wiedzobłam stanu i uważaném jako konieczność. Nicestwem jest duch; świadomość tedy jest rzeczą ducha. Tylko duch jest świadom sam siebie; tylko on wyrzec zdoła: Cogito, ergo sum. Przeświadczenie mają zwierzęta, ale świadomość, jako rzecz myślącego ducha, należy li do Boga i do człowieka. Różnimy się od zwierząt, nie przeświadczeniem, ale świadomością. Świadomość jest wstęgą świętą naszéj bezwzględnéj jedni z Bogiem. Do przeświadczenia przychodzimy a posteriori; do świadomości a priori. Duch nasz wie sam przez się, czém jest, i ta jego wrodzona mu wiadomość samego siebie, zowie się świadomością. Przeświadczenie jest empirycznéj, a świadomość spekulacyjnéj natury; s tego powodu walczą s sobą i są wzajemném polarném przeciwieństwem. — Świadomość prawdziwa jest tam tylko, gdzie roskwitła osobistość i wsobistość, czyli gdzie duch, szukając bezwzględnéj jedni, uznaje sam siebie za sobą. Spekulacya niemiecka jest najspanialszą świadomości świątynią. Kto nieznana osobistości, téj chrześciańskiéj miłości bliźniego en gros, i nierozwił się w spekulacyjną wsobistość; ten daleki jeszcze od świadomości. Wszyscy ludzie mają przeświadczenie, ale niewielu ma świadomość. Widzimy tu znowu ogólność i szczególność, twierdzenie i przeczenie w innéj postaci. Świadomość jest konieczności wyrazem, bo duch bez świadomości niebyłby duchem.

Własne uczucie, będące przeświadczeniem i świadomością w jednym zlewie, jest żywo- i bożostanem podciągniętym pod wiedzobłam stanu i uważanym jako konieczność. Żywo- i bożostan jest bóstwem, jaźnią; własne uczucie zatém jest wiedznikiem bóstwa, jaźni. Bóg ma najwyższe uczucie własne. Jaźń ludzka przychodzi wtedy jedynie do własnego uczucia, skoro pozna się żywo i wyraźnie bóstwém; skoro ujrzy Boga w sobie. Tylko Bóg- człowiek może mieć własne uczucie na ziemi. Przeświadczenie mają wszyscy, świadomość niewielu, a własne uczucie rzadko kto. Nieraz upłynąć mogą wieki, a nieznajdziesz ani jednego człowieka z własném uczuciem. W średnio-wiecznéj Europie był np. ten przypadek. Gmin, znający li przeświadczenie, walczy przeciw objawiającemu się uczuciu własnemu wszystkiémi siłami, i zowie je zazwyczaj zarozumiałością, szatańską pychą itp. On uznaje jedno własne uczucie, np. gmin chrześciański Chrystusa, machometański Machometa, żydowski Mojżesza itp. i uderza przed nim czołem, lecz niedozwala, ażeby ktoś podniósł jaźń swą na równie wysoki stopień potęgi, i został godnym zbawiciela lub proroka swego bratem. I rzecz to naturalna, bo gmin chce także coś znaczyć, niecierpi więc wyższości, a tém bardziéj boskości na swéj piersi. Nullus propheta, nullus philosophus splendebit intra contemporaneos suos! Ale własne uczucie, gdzie tylko się rozwinie, objawia się mimo wszelkich przeszkód Choć z dołu ciskają przeciw niemu piorunami, z góry podaje mu Bóg sam rękę. Jemu stawia nareszcie tenże sam gmin, który go chciał kamionować, boskie ołtarze. Własne uczucie rodzi samodzielność i zamienia bóstwo nasze in potentia w bóstwo in actu. Człowiek z własném uczuciem jest bóstwem ziemi i podobną do Boskiéj wszechmocą. Gdzie mość i dlaśobistość prawdziwa, tam i własne uczucie. Jeżeli różnimy się od zwierza świadomością, to różnimy się od ducha i jego koryfejów własném uczuciem. Własne uczucie jest piętnem wszelkiéj boskości i robi nas Boga obrazem. Kto je rozwinął w sobie, godzien jest zazdrości, albo raczéj uwielbienia; kto je prześladuje, jest szatanem, bo targa się na boskość. Własne uczucie jest charakterem rozwiniętéj na-

leżycie pojedynczości, i dla tego przymiotem Boga w niebie i wielkiego człowieka na ziemi. — Własne uczucie, jako żywo- i bożostan, jest dwojakie: docześne i wiekuiste. Pierwsze możnaby nazwać królewskiém, drugie filozoficznėm. Pierwsze okazują osoby światem rządzące, a drugie ludzie, co przedstawiają w sobie wieczne człowieczeństwo i Boga. — Własne uczucie jest koniecznością stanową, bo jaźń, w pełni swego rozwikłania, przestałaby być tém, czém jest, bez własnego uczucia.

Przeświadczenie, świadomość i własne uczucie odpowiadają ostatnim trzem prawdnikom bożostanu.Boskość, świat tworząc, szuka swego przeświadczenia, i dla tego tchnie w niebboskość świadomością, a w nieboskoboskość własném uczuciem. Świadomość w nieboskości wiejącą widzimy w mądrości przedwiecznéj, która się stała prawami przyrodzenia. — Biorąc rzecz ściśle, przeświadczenie, świadomość i własne uczucie, zdolne objawiać się jedynie w ogniskach całego istnienia, należą do najpierwszéj i do ostatniéj całostki, t. j. do Boga i człowieka. — Kto przyszedł dla własnego uczucia, ten usposobił się do samodzielnego, t. j, do rzeczywistego poznawania, bo w nim prawda i wiedza przychodzą do swego słowa, do swéj myśli. Własne uczucie przeprowadza tedy rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy w rozbierz poznania, czyli w trzecią i ostatnią część naszéj loicznéj Analytyki, do któréj wnet przystąpimy. — Ponieważ własne uczucie jest na ziemi przymiotem li boga- człowieka, więc stanowi zwrót stworzenia do stwórcy, Tu człowiek jednoczy się z Bogiem, a koniec dotychczasowéj rozbierzy naszéj wylewa się w początek i zaokrągla umiejętny dotychczasowéj Myślini całokształt. — Rozbierz wiedzy, a bliżéj przedstawienie wiedzników, wyczerpniętém tu zostało. Bogu dzięki! zawoła czytelnik, i my z nim chętnie. Rzecz była to najmozolniejsza w całéj loice, wszelakoż należało się zmalować ją choć w głównych zarysach, gdyż inaczéj nietylko w Myślini, ale i w innych pismach, niezdołalibyśmy porozumieć się s czytelnikiem, jak Bóg przykazał. O ileż tu można było nauczyć się rzeczy nietylko dla umiejętności, ale i dla życia ważnych!

§. 27.

Rozmaitości.

1) Nim opuścimy kraj Rozbierzy wiedzy, musimy jeszcze na chwilę zatrudnić czytelnika. Dla tém lepszego przejrzenia wyłożonego przedmiotu, podajemy tu drzewo wiedznikowe w całém rozgałęzieniu. Piękny, ogromny to jawór, a do tego polski! Uwagi nad tém drzewem pozostawiamy samemu czytelnikowi, gdyż opisaliśmy już je należycie. A więc do rzeczy:

a) Wiedzniki ilości.

Wszystkość, jedność i całość.
Nieskończoność, wieczność, wszechobecność.
Ogólność, szczególność i pojedynczość.

b) Wiedzniki jakości.

Konieczność, prawność, wolność.
Realność, idealność, rzeczywistość.
Twierdzenie, przeczenie i kojarzenie.

c) Wiedzniki stosunku.

Rozłoga, przyczynowość, rosświat.
Treść, forma, istota.
Przedmiotowość, podmiotowość i miotowość.

d) Wiedzniki stanu.

Sobistość, osobistość, mość.
Przysobistość, wsobistość, dlasobistość.
Przeświadczenie, świadomość, własne uczucie.

2) Te trzydzieści i sześć wiedzników dają się ściągnąć w trzy arcywiedzniki następne:

a) Bierność, passivitas, receptivitas,
b) Czynność, activitas, virtuositas,
c) Dzielność, energia, spontaneitas.

Bierność jest rzeczą materyi, i dla tego wszystkością, nieskończonością, ogólnością, koniecznością, realnością, twierdzeniem, rozłogą, treścią, przedmiotowością, sobistością, przysobistością, i przeświadczeniem. Jest to byt w swéj pełni wiedzników.

Czynność znowu jest rzeczą ducha, a więc duszą i przeciwnicą bierności, dla tego téż jednością, wiecznością, szczególnością, prawnością, idealnością, przeczeniem, przyczynowością, formą, podmiotowością, osobistością, wsobistością i świadomością. Jest to nicestwo w swéj wiedznikowéj pełni.

Dzielność wreszcie, jest rzeczą jaźni, a więc jednością bierności i czynności, dla tego téż całością, wszechobecnością, pojedynczością, wolnością, rzeczywistością, kojarzeniem, rosświatem, istotą, miotowością, mością, dlasobistością, własném uczuciem. Jest to żywo- i bożostan w swéj wiedznikowéj pełni. Niema dzielności bez bierności i czynności. S tego względu zwolennik, czy to religijny, czy filozoficzny, niejest dzielnością; on zna tylko bierność. Również poeta, metafizyk i wszelki inny apryoryczny marzyciel, niejest dzielnością, ale czynnością, wirtuozem. Dzielnym jest filozof, skoro łączy bierność s czynnością, t. j. zna wszystkie całokształty umiejętne dawniejsze i jest twórczy. Dzielność jako spontalność, dotycze się szczególniéj woli.

Bierność, czynność i dzielność są dla tego arcywiednikami, że w nich leżą wszystkie cztery wiedzobłamy, t. j. ilość, jakość, stosunek i stan. — Dzielność niepodległa zupełnie i na najwyższym stopniu potęgi stojąca, zowie się samodzielnością, autarkeia, die Selbständigkeit.

3) Przedstawiając rosstępy wiedzy, wynosiliśmy li stronę ich kardynalną. Teraz musimy tu namienić, że każdy wiedzobłam, podwiedzobłam i wiedznik, może być uważany za wyraz całkowitéj prawdy, i że w takim razie obejmuje w sobie całą rozbierz prawdy, którę już znamy. I tak ilość jest bytem, nicestwem, żywo- i bożostanem, a to przez wszystkie prawdniki; znajduje się

bowiem w materyi, w duchu, w świecie i Bogu. Podobnież się ma z jakością, stosunkiem i stanem. Każdy podwiedzobłam, np. rospiętość, napiętość, zewnętrzność, wewnętrzność, jednoprzydrugość, możebność i t. p., daje się wziąść za całkowitą prawdę z równémże prawem, co wiedzobłam, i wtedy rospada się znowu na wszystkie prawdobłamy i prawdniki. Ale niedość na tém. Każdy wiedznik może być wzięty za całkowitą prawdę. I tak np. u Spinossy jest li rozłoga, u Lokego li realność, u Hegla li idealność prawdą. Można więc sobie wyobrazić, jaka tu rozmaitość na łonie wiedzy! Wiedzobłamów jest 4, podwiedzobłamów 12, a wiedzników 36; zaczém rozbierz prawdy może mieć razem 52 innych i różniących się od siebie powtórzeń! Właśnie ta rozmaitość jest przyczyną tysiąca nieporozumień w filozofii. I tak realiście jest np. materya, a idealiście duch rzeczywistością. Temu jest materya, owemu duch, innemu znowu jaźń ludzka, innemu Bóg, twierdzeniem, realnością, treścią i t. p. Filister na polach najwyższéj umiejętności, widząc to, woła: „Filozofia jest niczém, niejest nawet umiejętnością, bo w niéj tysiące sprzeczności i każdy uczy co innego!“ O mylisz się bardzo, panie Filistrze! Tu każdy obrabia jednę i tężsamę prawdę; ale na błoniach wolności najwyższéj nieskończona rozmaitość jest koniecznością. Wszyscy filozofowie, od Talesa aż do Hegla, wykładają światu jednę naukę, ale co raz w innéj i doskonalszéj postaci. Jak różnią się dziejopisarze, co jedno i tożsamo opowiadają nam wielkie historyczne zdarzenie, którego naocznymi byli świadkami; tak różnią się między sobą filozofowie. Zmienia się tu jedynie sposób widzenia i język techniczny, ale rzecz zostaje tażsama. Prawda jest jak w naturze, tak i w filozofii jedna. Jeżeliś umysł twój rozwinął, ujrzysz jedność tę, jak dukata na dłoni.

4) Ponieważ każdy wiedzobłam, podwiedzobłam i wiedznik całą rozbierz prawdy, t. j. wszystkie prawdobłamy i prawdniki w sobie obejmuje; więc leżą w nim i umiejętniki wszystkie. Chcąc czytelnikowi choć z lekka dotknąć, jak bogata jest wiedza, robimy tu w krót-

kości obrachunek umiejętników. Przy końcu rozbierzy prawdy (§. 18. 6.) pokazało się, iż mamy umiejętników 468. Wiedzobłamów jest cztery, a każdy z nich jest całkowitą prawdą i ma w sobie wszystkie jéj umiejętniki. W wiedzobłamach znajduje się zatém 468 × 4, czyli 1872. umiejętników. Podwiedzobłamów jest 12, a każdy z nich jest całkowitą prawdą. W nich leży przeto 468 × 12, czyli 5616. umiejętników. Do podwiedzobłamowych umiejętników dodawszy wyżéj otrzymane wiedzobłamowe, mamy ich 1872. + 5616, czyli razem 7488. Tak wielka liczba umiejętników leży tylko w wiedzo- i podwiedzobłamach! Ale to jeszcze mało. Wiedzników jest 36, a każdy z nich jest prawdą. W nich przeto znajduje się 468 × 36, czyli 16,848. umiejętników. Dodawszy tę liczbę do wyżéj otrzymanéj, jest w ogóle 7488 + 16,848, czyli razem 24,336. umiejętników. Każdy s tych umiejętników dysze w prawdzie i w wiedzy, czyli w przedmiocie naszego poznania. Możnażże więc dziwić się, że, skoro przedmiot poznania sam podaje nam taką mnogość filozoficznych pierwiastków, tyle jest już filozofii i że s czasem więcéj ich jeszcze będzie i być musi! W każdym pojedynczym człowieku mogą się te filozoficżne pierwiastki inaczéj przedstawić. Zaczém, ile głów myślących, tyle być może osobnych filozofii; ile głów myślących, tyle kroć razy wystąpić mogą owe 24,336 filozoficznych pierwiastków, coraz to w innéj postaci! Jaka tu rozliczność, a przecież w gruncie jedność i tożsamość! Filozofia nasza, podając czytelnikowi tyle pierwiastków, — które poznać bliżéj bardzo snadno, trzymając się wskazanych przy bycie sposobów, — może się go zapytać, czyli niejest wszechstronną i niezasługuje na imię powszechnéj? Gdyby kto s Polaków tego jéj zaprzeczył, cieszyłoby to nas bardzo; bo mielibyśmy nadzieję, iż w krótce wystąpi z jeszcze wszechstronniejszą i powszechniejszą polską filozofią.

5) Wiedzniki są omówcami wszelkiéj prawdy i wiedzy. Bez nich niepodobna ani piórem ruszyć, ani się odezwać w krainie umiejętności. Jeżeli pragniesz coś oznaczyć, od czego innego odróżnić lub podzielić, musisz wziąść

którękolwiek wiedznikową trójkę na pomoc, i rzecz np. to jest ilością, to jakością, a to stosunkiém, to znowu ogółém, to szczegółém, to zaś pojedynczością itp. Wszakże i my, pisząc Myślinią, musieliśmy od samego początku wywodzić na scenę wiedzniki, chociaż ich jeszcze niewyłożyliśmy, i spuszczać się pod tym względem na zdrowy mysł czytelnika. Ileż to razy już we wstępie trzeba nam było spomnieć np. realność, idealność i rzeczywistość, twierdzenie, przeczenie, kojarzenie itp. Pisząc Chowannę, objaśniliśmy wiedzniki w przedsłowiu, bo bez nich niedałaby się nawet pedagogika, ta niemal empiryczna umiejętność, wyłożyć. Wiedzniki tedy są tém dla umiejętności, czém były loci communes w starożytnéj topice; są wyrazami porozumienia się wzajemnego w obrębie wszech nauk; są słowami z ust saméj prawdy i wiedzy, loicznėm abecadłem.

6) Wiedzniki są, nietylko wszelkiéj prawdy i wiedzy, nietylko wszystkich umiejętnych przedmiotów, ale i własnemi, t. j. samych siebie omówcami. I tak np. konieczność ma omówcami swemi realność, twierdzenie; mość omówcami swemi dlasobistość, własne uczucie i t. p. Jeden wiedznik objaśnia się drugim; objaśnia się wszystkiémi sobie odpowiedniemi. S tych powodów dają się wiedzniki porządkować najrozmaitszym sposobem. My sami przedstawiliśmy je już trzy razy. Raz w naszéj niemieckiéj Grundlage, drugiraz w przedsłowiu do Chowanny, trzeciraz na tém miejscu, a za każdym razem uporządkowaliśmy je inaczéj. Uporządkowanie to przecież niejest rzeczą obojętną, bo ma być zastósowane ściśle do nauki, którę wykładasz. Tylko w loice można wiedzniki uporządkować najlepiéj, bo do niéj właściwie należą. Żadne ich uporządkowanie obejść się niepotrafi bez pewnych powtórzeń i niejakiego formalizmu, albowiem ilość ich jest wielka; zaczém całość, którę tworzy, jest rozległa i przenikająca się sama sobą co chwila. Wszystkiego tego należy się więc choć dotknąć.

7) Że wiedzniki nasze stanowią trzydzieści i sześć razy inaczéj się przedstawiającą względną różnią i bez-

względną jednią, że więc są bogatym przykładem różnojedni filozoficznéj i polskiéj, o tém dość tu na spomnieniu.

8) Przytoczyliśmy wiedzniki w głównych ich nazwach; ale od nazw tych pochodzi mnóstwo innych wyrazów. I tak np. od rozłogi pochodzi rozłogowość, rozłogowy, rozłogowny, rozłogowiony, rozłogowienie, rozłogowniki i t. p., od twierdzenia, twierdzenność, twierdzenny, twierdziciel, twierdzicielka, twierdzniki i t. p. Tożsamo rozumie się o innych nazwach wiedznikowych. Od realności np. wywodzą się reał, realnik, realnica, realnictwo, realniczość i t. d. Podobnież z idealnością. Przywodzimy tu rzecz tę jedynie dla tego, aby wskazać czytelnikowi, jak bogaty jest język nasz filozoficzny. Te odcienia, które on tak delikatnie oddać potrafi, niedają się przekładać ani nawet na język niemiecki. Niech np. kto wywiedzie z niemieckiego wyrazu die Position, oder die Substanz to wszystko, co da się wywieśdź z naszego twiedzenia i z naszéj rozłogi! Oprócz tego, krom realności i idealności, wszystkie wiedzniki mają nazwy polskie, nie łacińskie, jak po większéj części u Niemców. Nieskarzmy się zatém na brak filozoficznych wyrazów w mowie narodowéj, ale filozofując, myślmy po polsku, nie po niemiecku, a ujrzemy przed sobą większe bogactwo, niż tego mogliśmy się spodziéwać! Daj Boże, aby Polska wielu wydała filozofów! Wtedy przekonamy świat, że niema może bogatszéj i filozoficzniejszéj mowy od naszéj.

9) Wszystkie wiedzniki leżą w słówku Jestem, bo na tém słówku spoczywają wiedzobłamy i podciągnięte pod nie prawdobłamy, które właśnie wywiodły wiedzniki na umiejętną widownią. Jak doskonałe i filozoficzne jest nasze słówko Jestem! Przekonałby się każdy o tém żywo, gdyby mu przyszło przekładać początek naszéj rozbierzy prawdy na język niemiecki, lub jakikolwiek inny.

10) Ponieważ wiedza jest świadomością, czyli duszą prawdy, zaczém rzeczą od niéj nierozłączną, a prawda jest wszędzie; więc prawda i wiedza, są równie jak byt i nicestwo, czynnicami, oraz wykładnicami wszechistnienia.

Już dawniéj (§. 20.) okazaliśmy, że wszystko a wszystko jest prawdą i wiedzą w jedni żywéj; że prawda stanowi obecność, a wiedza świadomość, duszę, wewnętrzne prawo, myśl bożą téj obecności; że nietylko prawdę, ale i wiedzę rozlał dobrotliwy Stwórca w niezmierzoności stworzenia. Lecz cóż s tego wynika? Oto, że prawda i wiedza tworzą istotę człowieka, równie jak każdéj innéj rzeczy. Że zaś człowiek występuje jako ognisko czasowe powszechnéj prawdy i wiedzy, tudzież jest obrazem Boga; że wszelka prawda i wiedza przychodzi w nim do swéj świadomości; więc w nim leży mądrość boża in potentia i czeka tylko na swe rozwikłanie. On wiedzieć to może a priori, co boża mądrość w naturze stworzyła, jeżeli w samego siebie zajrzy; wiedzieć to może, co Bóg w nim i w całéj ludzkości złożył. Jego myśł poznający spojrzy nawet aż do dna Najwyższéj istoty! S tego odkrycia wynika nowe odkrycie. Ponieważ wiedza jest duszą prawdy w człowieku objawionéj i zwierciadłem powszechnéj prawdy będącéj; więc jest jego własnością, jego istotą. Wiedza tedy jest nam rzeczą wrodzoną. Ona leży w naszéj istocie, i dobyć nam ją tylko potrzeba własną wolą i pracą; leży w nas in potentia i powinniśmy zamienić ją w in actu. Ona jest nam wrodzoną; ale, jeżeli stać się ma naszém słowem, musi być od nas samych wydobytą. Wydobywamy ją s piersi własnéj śród ciężkiéj pracy, jak złoto z indostanowych kopalni. Gdyby człowiek nieżył na łonie natury; gdyby nieznał żadnéj a żadnéj zewnętrzności; spojrzawszy przecież sam w siebie i wyrzekłszy słówko Jestem, doszedłby do tych wszystkich pojęć i idei, które Myślini nasza dotąd przedstawiła! Proszę nam powiedzieć, czyli stnienie, istnienie i istniostnienie, byt, nicestwo, żywo- i bożostan, ilość, jakość, stosunek i stan, twierdzenie, przeczenie i kojarzenie, realność, idealność, rzeczywistość it. d., i t. d., nie są ideami nam wrodzonemi; czyli nieprzychodzimy do nich sami przez się, t. j. a priori; czyli temu, co o nich pierwéj niemyślił, nie-

jest dość na tém, że kto inny poruszy je opisem swym w jego duszy, aby je ujrzał w pełni znaczenia? Do tych idei przychodzimy a priori; bo a posteriori otrzymujemy li zwyczajne pojęcia np. o słoniu, lwie, hienie, grzechotniku, tém lub owém drzewie. Kto niemiał tych idei pierwéj, niż przeczytał Myślinią; jego wina, iż tego niechciał wydobyć s siebie, co my s siebie wydobyliśmy. To, co nam wrodzoném jest, leżeć będzie na wieki in potentia, jeżeli własnym jeniuszem, lub za pomocą obcego ducha, nie przeistoczymy go in actu. To przeistoczenie jest wydobyciem s siebie, zdobyciém, nabyciém. Pomoc obca niejest tu pośrednictwem, ale tylko podnietą do bezpośredniego przekonania się o rzeczy. — Wrodzona wiedza jest z natury swéj wiedzą besposrednią, bo do wydobycia jéj s samych siebie niepotrzeba nam akuszerki, t. j. obcego pośrednictwa. Nawet ucz sokratyczna nie wydobywa wiedzy z nikogo, ale staje się powodem, iż osoba zapytana sama przez się, czyli besposrednio do żądanéj odpowiedzi i wiedzy dochodzi. Ani wydobyć s kogo, ani włożyć w kogo wiedzy niepodobna. Bóg, stwarzając człowieka, jako ogniskową prawdę w czasie, tchnął w niego wiedzą; a człowieka obowiązkiém jest, przywieśdź tę wiedzę do świadomości, czyli wydobyć ją s samego siebie. — Tu przekonać się można, jak nisko stoją i jakiemi są ślepowronami ci ludzie, co nietylko od zwykłéj czerni, ale nawet od filozofa wymagają, ażeby, wyrzekłszy się wrodzonéj i besposredniéj wiedzy własnéj, którę otrzymał wprost od Boga, uderzył czołém bezmyślném przed pośrednictwem, a nadto cudownem! Żadna prawda niejest wiedzy, ani żadna wiedza prawdy pośredniczką, ale każda prawda jest wiedzą i każda wiedza prawdą. Człowiek jest prawdą i wiedzą w sobie, równie jak Bóg, lubo w innym rodzaju. Nie sama prawda, ale i wiedza jest w każdéj myślącéj, a nawet i niemyślącéj obecności, zaczém rzeczą besposrednią; obie pochodzą z nieba, są boskości objawem, i jeżeli wyrobiły się aż do własnego uczucia, obejdą się bez cudzego i obcego sobie objawu. Na nim mogą najwię-

céj przedsięwziąć dla sobistości swéj sprawdzenie. Przychodzimy sami przez się np. do pojęć realności, idealności i rzeczywistości, a widząc je także w naturze, przekonywamy się, że wiedza nasza ma tak zwaną przedmiotowość, lub téż takie i owakie obce twierdzenie za sobą. Jest to, że tak powiem, tylko proba arytmetyczna w filozofii.

11) Na tém miejscu odsłania się przed nami dno same mętnych i głębokich toni tak zwanéj w Niemczech Filozofii bespośredniego wiedzenia. Jakobi, twórca téj filozofii, mówi: „Jakim sposobem zdołalibyśmy szukać pewności wiedzy, gdybyśmy pewności téj naprzód nieznali? I jakże pewność ta mogłaby nam być znaną, jeżeli nie przez coś, co już s pewnością znamy? To wiedzie nas do pojęcia bespośredniéj pewności, która nietylko niewymaga żadnych dowodów, lecz wszystkie dowody odpycha od siebie, i która wraz z wyobrażaną rzeczą występuje jako zgodne z rzeczą tą wyobrażenie. Przekonanie przez dowody jest pewnością z drugiéj ręki, polega na porównaniu i niejest nigdy ani zupełnie pewne, ani doskonałe.“ Słowa te Jakobiego zdają się zgadzać z nauką naszą, atoli to pozór tylko. Naprzód Jakobi mówi tu właściwie o poznaniu, a my mówiliśmy o wiedzy, co jest niesłychaną różnicą. Powtóre, Jakobi wpada wnet w pietyzmu jaszczurze pierścienie, i jego bespośrednie wiedzenie jest tylko wiedzą własnéj niewiedzy. Co Sokrates wyrzekł półżartem a pół grozą, stało się tu filozofii zasadą. Jakóbi ugrązł w naszym prawdobłamie drugim, t. j. w nihilzimie, w skeptycyzmie, i nieumiał się s chrapów tych wydobyć. My tymczasem występujemy z bespośrednią wiedzą w pełném znaczeniu tego wyrazu, i uczymy, że prawda, będąca w człowieku Boga zwierciadłem, ma wiedzę swą duszą, że prawda i wiedza są czynnikami naszéj istoty. Niechaj nikt przeto, przez brak bliższéj znajomości rzeczy, nierobi nas uczniem Jakobiego, s tego powodu, że i naszę naukę pod pewnym względem, lubo nader ściśle mającym się oznaczyć,

nazwaćby można filozofią bespośredniego wiedzenia.

12) Czyliż więc niepodobieństwem jest wiedza pośrednia? Odpowiadamy wprost i krótko: taka wiedza jest niepodobieństwem. To jedynie wiedzieć możemy, co Bóg w jaźni naszéj złożył i co s siebie własną pracą, t. j. bespośrednio wydobyliśmy. Wiedza właściwa jest przyjściem prawdy, którą jesteśmy, do własnéj świadomości; jest rozbierzą słówka Jestem, s tém wszystkiém, co dotąd wydobyliśmy z niego. Żebyś nas tu, czytelniku, należycie zrozumiał, robimy następną uwagę. Mówimy wciąż jeszcze o wiedzy, nie zaś o poznaniu. Poznanie jest zaiste, jak to wkrótce zobaczymy, bespośrednie i pośrednie; ale wiedza jest tylko bespośrednia. Wiedza jest prawdy, czyli istoty naszéj duszą, ilości naszéj konieczną jakością; jest nam rzeczą wrodzoną; poznanie zaś, przynajmniéj pod względem wiedzy, rzeczą nabytą; — wiedzę wydobywamy sami s siebie, poznanie zaś nabywamy. I tak np. wiem sam przez się, że jest realność. Jest to wiedza, wiedznik. Ale czém realność ta jest wypełniona? Jakie są gwiazdy na niebie, jakie stworzenia w lesie i w powietrzu, na lądzie i w morzu, tego dowiaduję się a posteriori. Wreszcie ta aposteryoryczność jest li powodem do rozbudzenia żyjącego we mnie bożego znania, będącego już wprzedświecie poznaniem mém in potentia. Jeżeli sam badam, dowiaduję się tego bespośrednio. Jest to bespośrednie i pośrednie poznanie. Wiem bespośrednio, że jest twierdzenie. To wiedza, wiedznik! Ale co twierdził Hermes, Zoroaster, lub Machomet, Plato, Spinossa, Kant i Hegel; to rzecz poznania, a nadto pośredniego. Cała historya, wszystkie umiejętności, które kto inny napisał; jest dla mnie celem pośredniego poznania. Co Myślini nasza dotąd wyłożyła, jest względem nas wiedzą, a dla czytelnika już pośredniém wiedzy téj poznaniem. Pośrednie poznanie spoczywa na bespośredniém, a to na wrodzonéj nam wiedzy. Biorąc więc rzecz ściśle, wszystkie nauki i umiejętności są wrodzonéj wiedzy i bespośrednie-

go poznania utworem. Jakoż żaden człowiek ze słońca lub s księżyca niesstąpił na ziemię i nienauczał nas mądrości! Wszystko, co wie ród nasz ludzki, jest bespośrednią człowieka ziemskiego mądrością! — Mówiąc o wiedzy, tém mniéj myśleć można o pośrednictwie. Jak Bóg, tak wszelkie bóstwo stworzone i obrazem Jego będące, wie wszystko, co wie, samo s siebie i przez siebie; niepotrzebuje szukać swéj wiedzy w Platonie lub Heglu, a tém mniéj w téj lub owéj kościelnéj dogmatyce! Wiedzę zdołamy w kim innym li rozbudzać i poruszać!

Zakończamy rzecz niniejszą małym wyjątkiem s Platona, którego myśl każdy s czytelników zrozumieć już zdoła: „Wiedza jest, mówi on, z duszą i umysłowością człowieka zupełnie w jedno zrosłą rzeczą; jest bespośredniém przypominaniem sobie tego, co dusza, będąc raz w przedświecie i przed tronem Boga, na żywe oczy widziała. Dusza była raz, równie jak Bóg, wszechwiedzą. W ten świat przeniesiona, przypomina sobie cząstkowo owę wszechwiedzę dawniejszą. Władzą tego przypominania jest umysł. I dla tego umysł odkrywa wszystko a priori.“ — Wiedza jest stokroć trudniejsza do pojęcia dla zwyczajnego człowieka, niż prawda. Prawda jest obecnością, którę przynajmniej z zewnętrznéj strony, t. j. w naturze, widzieć i dotykać można. Ale wiedza, będąc obecności téj świadomością, jest ideą wyniosłą, i trzeba duchowi mieć wykształcone już nieźle oko ostrowidza, ażeby ją ujrzeć zdołał. Jeżeli już sama wiedza tak trudna jest do pojęcia, to tém trudniejsza jest jéj bespośredniość. Rozum ani wiedzy, ani jéj bespośredniości niepojmie; i to naturalna, bo rzeczy takie mogą być przedmiotem li umysłu. Prawda jest twierdzeniem, a wiedza przeczeniem, zaczém czystą umysłowością! — Rzuć teraz okiem, czytelniku, na rozbierz prawdy, a zobaczysz jaką światłość rozbierz wiedzy nad nią rosrzerzyła! I słusznie, bo rozbierz wiedzy jest świadomością rozbierzy prawdy.

C. ROZBIERZ POZNANIA
jako Analytyki loicznéj
ODDZIAŁ TRZECI.

---

§. 28.

Pierwsze oznaczenia poznania. — Rozbierze prawdy i wiedzy stanowią poznanioświeć.

1) Prawda, którę znamy już od dawna, i wiedza, s którą rosstaliśmy się właśnie, są przeciwnicami, i mają się do siebie, jak byt do nicestwa. Przedmiot loiczny, który obrabiamy, został więc tu rozdarty w dwie ostateczności. Sam, biorąc rzecz ściśle, niewystąpił jeszcze w Myślini naszéj na widownią, ale dopiero dwie jego przesłanki, dwie istoty jego konieczne czynnice. Widzieliśmy przez wszystkie prawdo- i wiedzobłamy, prawdniki i wiedzniki, że dwie przeciwności niesą rzeczywistością, ale oderwanym jéj materyałem. Prawda i wiedza niesą także rzeczywistością loicznéj Analytyki; niesą istotnym loicznym przedmiotem, ale dopiero jego gońcami. Niejest to, iż tak rzekę, jaźń loicznego przedmiotu, lecz tylko jego ciało i dusza. Również przez wszystkie prawdo- i wiedzobłamy, prawdniki i wiedzniki widzieliśmy, że dwa przeciwieństwa kojarzą się zawsze w czémściś trzeciém. Gdzie twierdź i przeciwtwierdź, tam także spółtwierdź; gdzie mężczyzna i kobieta, tam dziecię jest koniecznością. Jest to prawo święte, równie w loice, jak w naturze. Prawda i wiedza muszą się przeto jednoczyć w czémściś trzeciém. Jeżeli prawda odpowiada bytowi, a wiedza nicestwu; to znajdować się coś powinno co żywo- i bożostanowi odpowiada. Cóż tedy jest tém trzeciém, w którém prawda i wiedza stają się organiczną jednością? Co jest żywo- i bożostanem,

przedstawiającym całkowitą rozbierz prawdy, tudzież całkowitą rozbierz wiedzy? Co jest prawdy i wiedzy spólném ogniskiem, jądrem, jaźnią, rzeczywistością? Co jest istnym Analytyki loicznéj przedmiotem? W Bogu znanie, a w człowieku poznanie. (Porówn. §. II. 4.) Czemu? Szukana jedność prawdy i wiedzy niemoże być czém inném, prócz prawdo-wiedzą, zaczém, mówiąc w języku zwyczajnym, znaniem i poznaniem.

Bóg, jako prawda, jest pierwiastkiem ontologicznym, czyli stwórcą wszech rzeczy; jako wiedza, pierwiastkiem spekulacyjnym, czyli stwórcą ducha w całém przyrodzeniu; a jako znanie jest pierwiastkiem filozoficznym, czyli stwórcą filozofii, lub też mądrości ludzkiéj w czasie. Prawda, wiedza i znanie są w Bogu jedną i tążsamą rzeczą. Jest to trójca święta: Ojciec, Syn i Duch, lub też Ojciec, Duch i Syn, w któréj każda osoba jest dwu innych wyrazem. Bóg, będąc prawdą, jest wiedzą i znaniem; będąc wiedzą, jest prawdą i znaniem; będąc znaniem jest prawdą i wiedzą. Prawda = Wiedza = Znanie. Znanie Boże jest rzeczywistą wiedzą samą; jest stnieniem, istnieniem i istniostnieniem, tam in veritate, quam in scientia, czyli tam in existentia, quam in mente. Bóg niepotrzebuje niczego poznawać, bo zna wszystko; bo znanie Jego jest wszystkiém! Mając przed sobą rzecz jaką, mamy przed sobą pewne znanie Boże. Tu przedmiot i myśl zrasta się w jedno.

Bóg, pragnąc ujrzeć prawdę za sobą, stworzył naturę bez granic; a pragnąc ujrzeć wiedzę za sobą, tchnął w naturę swym duchem. Tchnienie to stało się prawem natury. I mądrość boża rozwiła się przy stopach Boga, t. j. za Nim zupełnie. On ją uznał za swoję, ale nikt więcéj oprócz Niego, bo natura niemiała swego przeświadczenia. Jéj przeświadczenie było w Bogu. Ponieważ w naturze niebyło przeświadczenia, więc i mądrość boża, w naturze rozlana, niemiała świadomości własnéj, czyli była ślepa. Prawda i wiedza, które stanowiły w Bogu jedność świętą, zostały tu rozdzielone, przedstawiły dwójcę. Prawda objawiona, lub też stworzona, była w naturze, ale świadomość téj prawdy

czyli wiedza, w Bogu, zaczém za naturą, w innéj istocie. Dzieło boże niebyło skończone, i miało podobieństwo do Myślini naszéj na niniejszéj rozwikłania ostoi, w któréj prawda i wiedza, jako dwie różne istoty, stoją obok siebie, i szukają zjednoczenia we spólném ognisku. Bóg tedy zapragnął znanie swe ujrzeć za sobą; dla tego też stworzył człowieka i tchnął w niego swém znaniem. Tchnienie to jest w nas możnością, czyli zdolnością znania t. j. poznaniem in potentia. Człowiek, poczuwszy swą zdolność, zaczął rozwijać swe znanie, którego mu Bóg udzielił, i tym sposobem powstało poznanie in actu, czyli poznanie w ogóle. Prawda i wiedza, stanowiące naturę, przyszły do własnego przeświadczenia za Bogiem; mądrość boża, będąca natury prawem, przestała być slepą, i otrzymała świadomość na łonie przyrodzenia. Dwójca, która panowała w stworzeniu między prawdą a wiedzą, znikła. Trójca, w istocie bożéj leżąca, znalazła tu swój obraz. Dzieło boże skończoném zostało. — Czém przeto jest poznanie? Jest znaniem bożém, wymawiającém się przez człowieka w stworzeniu; jest wyrazem wiernym bożego znania. Jak stnienie do istnienia, tak znanie do poznania. Znanie jest poznania pierwiastkiem i zasadą. Jak człowiek Boga, tak poznanie bożego znania jest miniaturą. Jak w znaniu, tak i w poznaniu, prawda i wiedza otrzymują swe ognisko. Znanie jest natury wiecznéj, a poznanie czasowéj. Znanie jest prawdą i wiedzą w Bogu, a poznanie prawdą i wiedzą w człowieku. Znanie jest przeświadczeniem wszechistnienia na łonie wieczności, a poznanie przeświadczeniem wszechistnienia w czasie. Znanie jest zawsze jedno i tożsamo, bo jest Bogiem, niezmienną prawdą i wiedzą; a poznanie jest co chwila inne, bo jest ciągłym i rzeką czasowości ustawicznie płynącym wiecznego znania objawem. Nie tylko prawda i wiedza, ale także znanie jest ludzkiego poznania przedmiotem. Kto poznał prawdę i wiedzę, poznał wraz z niemi i boże znanie. Rozbierz nasza prawdy i wiedzy była więc również rozbierzą znania. Teraz nie znanie, ale poznanie, ta prawda i wiedza w czasowéj jedni, i ten oddźwięk chwilowy znania wiecznego, jest naszym celem. Cóż s tego wszystkiego wy—

nika? Oto, że przez ludzkie poznanie odsłania się nam boże znanie; że umiejętności i nauki są mądrością samego Boga, wymawiającą się ustami człowieka bez ustanku, bez początku i bez końca; że wszelka filozofia nasza jest wiernym filozofii bożéj odgłosem, ale jéj nieogarnia w całkowitéj pełni, bo kropla płynącego czasu, lubo jest, jak Ilias in nuce, oceanu wieczności jedném ściśnięciem, niejest samymże już oceanem; bo wieczność daje się wymówić, nie w tym lub owym czasie, i nieprzez tego lub owego człowieka, ale przez wszystkie czasy i całe człowieczeństwo. O ileż powodów do szlachetnéj pychy i do religijnéj pokory, leży dla nas w kilku tych słowach!

Prawda, w swém wieczném i świętém jądrze, jest Bogiem, a wiedza, w swém wieczném i świętém jądrze, przeświadczeniem, albo raczéj świadomością w Bogu; obiedwie jednoczą się w Bożem znaniu. Bóg stworzył świat. Prawda odsłoniła się w naturze, wiedza w prawach przyrodzonych, a znanie w człowieczéj zdolności poznania. I człowiek, zacząwszy poznawać, stał się koroną wszechstworzenia, bo w jego poznaniu, równie jak w znaniu Boga, zjednoczyła się stworzona prawda ze stworzoną wiedzą; znanie boże zabrzmiało w czasowém słowie, i świat otrzymał swą świadomość. Człowiek jest najdoskonalszym obrazem Boga, zaczém najdoskonalszym także prawdy, wiedzy i znania wyrazem. On jest prawdą, wiedzą i znaniem, które są najpiękniejszém wszechistnienia kwieciem. W nim kojarzą się powszechna prawda i powszechna wiedza, a zamieniając się w jaźń jednostkową, przychodzą do słowa i wymawiają się głośno. Prawda i wiedza, wymówiwszy się przez człowieka, są poznaniem, a to poznanie bożém znaniem, które zadźwięczało w czasie. Poznanie przeto jest, równie jak znanie boże, nie samą prawdą, ani samą wiedzą, ale obiedwiema razem; jest żywą ich różnojednią, ich żywostanem, którego przeznaczeniem, przeistoczyć się w bożostan. Jakoż poznanie, w księgi naukowe spisane i tym sposobem przewiecznione, występuje jako różnojednia prawdy i wiedzy w swym bożostanie, i jest przejściem ludzkiego poznania w boże zna-

nie, powrotem końca w początek. — Prawda i wiedza, któremi Analytyka nasza dotąd się trudniła, są właściwie boskiéj natury; poznanie zaś jest rzeczą ludzką. Tu tedy spuszczamy się zwolna z niebieskich eterów w krainy ziemskie, i przechodzimy od rzeczy boskich do rzeczy ludzkich; tu nowa loika przepływać będzie nieznacznie w starą. Wszelakož przedmiot nasz nieutraca swéj wyniosłości. Poznanie, ta rzecz ludzka, jest albowiem rosświatem ciągłym bożego znania, tudzież prawdy i wiedzy powszechnéj czasowém ogniskiem, zaczém wszelkiéj boskości stopem! Jak tylko Bóg zna wszystko; tak tylko człowiek wszystko poznawać może. To poznawanie zamienia się w poznanie, a poznanie staje się znaniem. O, jak doskonale Bóg stworzenie swe urządził! Nie dziw przeto, że nieraz stworzenie z Nim zmięszano, że je zowią Stwórcy objawem! I jest objawem tym istotnie, lubo nie w panteistycznėm znaczeniu.

2) Jak twierdząca, czyli południowo-polarna mateterya, i przeczący, czyli północno-polarny duch, te niezmienne czynniki świata, są wieczne; świat zaś, jako ciągle niespokojna czynników tych przeciwpolarnych środkowa różnojednia, jest czasowy; tak prawda i wiedza są wieczne, a poznanie, będące ich krótko-dźwięcznymwyrazem, czasowe. Prawda niejest w żadnym czasie mniéj lnb więcéj prawdziwa, ale ciągle jednaka, i stąd wieczna jéj tożsamość; wiedza, jako świadomość wiecznéj prawdy i niezmienna mądrość boża, jest także zawsze tażsama. Wieczna prawda i wieczna wiedza są, jak już wiemy, czynnicami ludzkiego poznania. Czemuż więc ludzkie poznanie niejest równie wieczne, jak połowice, stanowiące jego istotę; jak prawda i wiedza? Snadna tu odpowiedź! Wieczny byt i wieczne nicestwo, jednocząc się s sobą po raz pierwszy, tworzą wszędzie, a więc i tutaj, czasowy żywostan. Skoro Bóg i Jego świadomość przychodzą do swego objawu za sobą; przestają być samemi sobą, t. j. wiecznemi istotami, i występują jako czasowe utwory. Tak człowiek i duch jego staje się chwilką małą w każdém słówku, które wyrzeka. Bóg i Jego świadomość, objawiając się za

sobą, wychodzi ze swéj całostkowości jednéj i rozlewa się myryadami stworzonych całostek, t. j. obrazów własnéj istoty. Tak człowiek i duch jego, objawiając się w mowie ustnéj, nawet pisanéj, wylewa się myryadami słów pojedynczych, s których każde jest jego wyrazem, a inne ma znaczenie. Ale wszelka pojedynczość, którę Bóg stworzył, ma, jako miejscem i czasem zawarowana, swój początek i swój koniec, czyli jest znikoma; składa się zaiste z dwu wiecznych i powszechnych czynników, t. j. z materyi oraz z ducha, sama wszelakoż jest czasowa. Prawda i wiedza w człowieku, który jest także stworzoną pojedynczością, są zawarowane, a przyjmując w siebie prawdę i wiedzę powszechną, zawarowywają je swą naturą; powstające więc tu poznanie musi być również zawarowane, zaczém rzeczą skończenną. Jak wieczna materya i wieczny duch, w pierwszém swém skojarzeniu, czyli w światowym żywostanie, będącym własnego ich objawu celem, rospadają się w nieprzebrane morza pojedynczości i stają się krótkotrwałą czasowością; tak wieczna prawda i wieczna wiedza w pierwszém swém skojarzeniu, czyli w żywostanie, w człowieku, będącym własnego ich objawu celem, rospadają się w rozliczne umiejętne całokształty, przybierają barwy znikomości, i występują, nie jako prawda i wiedza sama, nie sicut veritas et scientia in ipsissima persona, t. j. nie w słonecznym blasku swéj boskości i wieczności, lecz tylko jako coś bosko-ludzkiego, wieczno-czasowego; jako życie, płynące w słowie chwilowéj świata mądrości; jako stawanie się ustawiczne, czyli jako poznanie. Jak człowiek niejest Bogiem, ale podobieństwem Boga, niejest prawdą samą, ale podobieństwem prawdy, czyli prawdopodobieństwem; tak i ludzkie poznanie, ta zidealizowana i wylewająca się w pojęciach ludzka prawda, niejest prawdą samą, ale prawdopodobieństwem! Poznanie nasze jest tedy prawdopodobieństwem, verisimilitudo, Wáhrscheinlichkeit. Jak prawda i wiedza w ogóle, tak prawda i wiedza w człowieku, jedną i tąższamą są rzeczą, bo stanowią bezwzględną jednią. W poznaniu, tym obrazie przedwiecznego znania, przychodzi boska i ludzka prawda, tudzież

boska i ludzka wiedza, do swego objawu w człowieczém słowie; w poznaniu otrzymuje każde wieczne słowo Boże swe pierwotne brzmienie i rozlega się w tysiąco-echowym czasowości gmachu. I to poznanie, pomimo pełni zawartego w sobie kojarzenia wszelkiéj prawdy z wszelką wiedzą, pomimo tak wielkiéj głębokości i szczytności swego znaczenia jest przecież li prawdopodobieństwem! Smutny i niesłychanie dumę naszę upokorzający jest ten wypadek; atoli tak się ma rzeczywiście i inaczéj być niemoże! Poznanie jest tworzeniem najpiękniejszego ludzkiego świata, t. j. umiejętności, i dla tego porównać się daje ze stworzeniem świata przez Boga. Bóg mówiąc, tworzy swiat; człowiek poznając, tworzy umiejętność, t. j. przeświadczenie bożego świata w czasie. Wszelakoż niezmierna tu rónica między jedném, a drugiém tworzeniem. Słowo boże staje się w księdze natury rzeczywistością; a słowo ludzkie staje się w księdze poznania tylko literą! Słowo boże ubiera się w treść i żyje wiecznie; słowo ludzkie dźwięczy chwilkę i przèmija! Gdyby poznanie nasze dawało nam coś więcéj, niż daje; gdyby dawało nam rzeczywistość, t. j. prawdę i wiedzę samę; natenczas człowiek nieróżniłby się niczém od Boga, i poznając tworzyłby, nie nauki, ale świat sam. To jednak jest niepodobieństwem, gdyż świat jest już stworzony, a będąc nieskończonością, niezostawia miejsca ani dla świata, ani dla świacika drugiego. Przedstawiając wieczną prawdę, oraz wieczną wiedzę w Bogu i w nas samych leżącą; chwytając ją mysłem li ze strony jej wiecznéj i nieskończennéj, czyniąc, co tylko jeniusz nasz zdoła; ażeby ją wiernie we wszystkich niezmienności barwach zmalować, i budując umiejętny całokształt, wprawiający człowieczeństwo w podziwienie; — niedopinamy przecież naszego celu! Czemu? Prawda i wiedza wieczna, skąpawszy się w naszéj czasowéj osobistości, przyjmuje jéj naturę, zaczém przestaje być wieczną i występuje jako czasowa. I jakże wieczną prawdę wymówić w czasie? Wieczna prawda daje się tylko w wieczności całéj wyczerpnąć; jakże więc podobna przedstawić ją w kilku latach naszego życia

w całkowitéj pełni? Ona jest nieoznaczona, a poznanie oznaczać ją musi, i robi ją już przez to istotą znikomą. Boska prawda, wymawiająca się przez nas, niejest już więcéj boską, ale naszą prawdą! Wszakże to konieczność, w rzeczy saméj oddychająca! Tożsamo rozumie się o boskiéj wiedzy i o boskiém znaniu. Poznanie przeto, niejest ani istotną prawdą, ani istotną wiedzą, ani istotném znaniem, ale podobieństwem prawdy, wiedzy i znania, czyli, — mówiąc krótko, i oznaczając wiedzę oraz znanie prawdą, jako świętym ich całcem, — prawdopodobieństwem!

3) Że ludzkie poznanie niejest ani prawdą, ani wiedzą samą, ale przemijającym ich cieniem, a to równie jak że człowiek niejest Bogiem samym, ale znikomym Jego obrazem, pokazuje się najjawniéj, bo faktycznie, na tak zwanych filozoficznych autodydaktach, t. j. na ludziach piszących filozofią, lub téż ustnie filozofujących, chociaż filozofii nigdy się nieuczyli. Któż ośmieli się utrzymywać, że Hermes, Zoroaster, i inni pierwiastkowi nieba wysłańcy, podali światu, nie prawdopodobieństwo, ale prawdę samę? Czyliż nawet początki greckiéj filozofii, jak np. w Talesie, Anaxymandrze, w Xenofanesie, początki niemieckiéj filozofii, np. w szewcu Böhmie, w Hamanie; początki polskiéj filozofii np. w Bochwicu, w Bukatym, dotyczą się prawdy saméj, lub prawdopodobieństwa? Czyliż nasz Polak, filozofujący samorodną mądrością; nasz Sniadecki, potępiający niemiecką filozofią, któréj ani powąchał; chłop ze zdrowym rozumem rosprawiający o niebie i piekle; emigrant, wydaiący polityczne broszury, choć w polityce nigdy pierwéj niepracował; dziki człowiek rossądny; wszelki syn natury, mówi ci prawdę, lub prawdopodobieństwo? Człowiek pojedynczy, mający godzinę urodzenia i godzinę śmierci, ten jeden ton malutki w orkiestrze człowieczeństwa, co na pewném miejscu i w pewnym czasie kilkadziesiąt lat żyje, nie może być, jak Bóg, chociaż jest Jego obrazem, wszędzie i zawsze. On niejest wszechobecnością, ale jedną jéj kropelką; niezdoła przeto ani wszystkiego widzieć, ani wszystkiego myśleć. Jego po–

znanie jest równie w granicach pewnych i równie zawarowane, jak jego istota; jest tysiąckrotnie złamanym prawdy promykiem, czyli prawdopodobieństwém. Bóg mówi, a słowa Jego stają się rzeczywistością wieczną; człowiek zaś gwarzy za Bogiem, jak dziecko za swym ojcem, a słowa jego stają się nieraz mówną rzeczywistości karykaturą. Prawdopodobieństwo to, do którego myślący lub niemyślący człowiek pojedynczy, bez pomocy ludzkości całéj, przedstawiającéj Boga pełniéj, lub téż innemi słowy, bez pomocy wiecznie żyjącego i ustawicznie badającego boga-człowieka, t. j. bez poznania całkowitéj, objawionéj przez człowieczeństwo filozofii dotychczasowéj, sam przez się dochodzi, jest właśnie różnojednią prawdy i wiedzy w żywostanie. Mówimy tu s przyciskiém w żywostanie, bo do poznania, będącego bożostanem nieprzedarliśmy się jeszcze. — Scholastyki dzisiejszego czasu i nowomodnego kroju, co nam dzień i noc prawią, że człowiek wraz z upadkiem ojca Adama utracił swą pierwotną wiedzę i dla tego musiał być bespośrednio od Boga samego oświecony; co nam polecają Tomaszów z Akwinu, Bonawenturów i innych średniowiecznych pisarzów, robiących umysł i rozum ludzki hierarchii posłusznem narzędziem, zaklaszczą tu nam brawo w swe dłonie, a nieliczni przyjaciele umiejętności i niepodległego badania zasmucą się bardzo, przeczytawszy w Myślini naszéj, że ludzkie poznanie niejest prawdą i wiedzą samą, ale li prawdopodobieństwem! Atoli, równie tamci, jak ci, osłupieją z zadziwienia, gdy im powiemy, że ludzkie poznanie, właśnie to biedne prawdopodobieństwo, stoi tysiąckroć wyżéj, niż prawda i wiedza sama! Dla czego? Z jakich powodów? Prawda jest tylko loicznym bytem, a wiedza tylko loicznem nicestwem, obiedwie więc czczemi oderwaniami; poznanie zaś, występujące tu jako prawdopodobieństwo, jest loicznym żywostanem, zaczém prawdą i wiedzą w jednym organicznym zlewie. Jak żywostan składa się z bytu i z nicestwa, tak poznanie, o którém mowa, ma prawdę i wiedzę swemi potęgami.

Czyliż niestoi wszelka różnojednia, choćby chwilowa i dla tego znikoma, wyżéj, niż oba jéj warunki? Czyliż rzeczywistość nieznaczy więcéj, niż wieczne jéj materyały? Niemaż jaźń nasza, choćby i doczesna, więcéj boskiéj wartości, niż ciało nasze, korzeniące się w wiecznéj materyi, i dusza nasza, będąca wiecznego ducha wyrazem? W prawdzie i wiedzy powszechnéj zasnęło, iż tak rzekę, boże znanie, a słowo boże zmartwiało i zgłuchło, stało się niemą opoką; w ludzkiém poznaniu, mimo tego, iż to jest li prawdopodobieństwem, budzi się boże znanie, a słowo boże dzwięczyć znowu poczyna, tymże samym dzwiękiem, którym niegdyś w niebie dzwięczało, i jestże to rzecz mała, fraszka obojętna? Czyliż to jest hańbą dla poznania, że jest li prawdopodobieństwem? Czemuż więc niejest hańbą dla człowieka, że jest podobieństwem Boga? Prawdopodobieństwo, będące zarazem wiedzo- i znaniopodobieństwem, niema tu pospolitego znaczenia; niejest li możebnością! Jest to rzeczywistość i konieczność, występująca na widowni czasowości, jako najdoskonalszy obraz prawdy. Tylko przez jednostkowe bóstwo ziemskie, tylko przez usta człowiecze zdoła Bóg odezwać się w czasie, t. j. za sobą; tylko przez poznającego śmiertelnika zawołać może do uśpionego i stopniowo przebudzającego się stworzenia: Słuchaj, jam twym Stwórcą, Panem i Ojcem! W ludzkiém poznaniu przychodzi cała natura do swego przeświadczenia, i świadomość, będąca Boga własnością, znajduje swe żywe zwierciadło. Tu słowo Boga staje się słowem człowieka. Oto znaczenie prawdopodobieństwa!

4) Bóg jest bez wątpienia jedyny, bo jeden pierwiastek świata dozwala nam myśleć jednego tylko samoiśca; ale jego gwoliny, będące człowieczeństwem, są nieskończenie mnogie. Człowiek jednostka, lub w ogóle pojedyncza istota poznająca, nie żyje samotnie. Człowiek niejest pustelnikiem i osobnikiem, a widownią jego działania nie są bezludne stepy stworzenia. Obok niego żyją miliony spółcześnych ludzi, co, równie jak on, po-

znają, lecz musząc widzieć i myśleć co innego, co innego poznają. Teraz idziemy daléj. Nie na saméj ziemi naszéj żyją poznające istoty, ale na wszystkich niezliczonych ciałach niebieskich; inaczéj światy te znajdowałyby się bez celu, i przypuściéby można było, iż Bóg niewiedział, dla czego je stworzył. Gdzie materya, tam duch; a gdzie oboje, tam życie przez wszystkie rozwikłania szczeble, aż do kwiatu swego, którym jest bóstwo stworzone. Gdzie prawda, tam wiedza; a gdzie oboje, tam zlew ich spólny, czyli poznanie. Miałżeby Bóg na ziemi naszéj jedynie, na téj potu kropelce, wypływającéj z jednego poru wszechświata, dopiąć swego ostatecznego zamiaru i nigdzie więcéj? Miałżeby li ziemię naszę obdarzyć we wszystkie przywileje niebian, a o tylu innych jéj siostrach, może tysiąckroć doskonalszych i lepszych, zapomnieć zupełnie? Miałyżby światy, które widzimy na niebie, niestanowić podobnego spółeczeństwa, jak ludzie na ziemi? Niech tu powie: tak jest, wszelki nabożny Buddysta, któremu ziemia, wedle słów objawionego przed wieki proroka, jest jedynym światem, a gwiazdy li świata tego kagańcami! My Polacy mieliśmy Kopernika; inne więc posiadać powinniśmy przekonanie. Bóg mówił, a słowa Jego stawały się ciałem. Rzecz każda jest słowem Bożém, a wszechświat niezmierzonym języka bożego słownikiem. Skościałe i nieme słowo boże w martwéj rzeczowości, nie tylko na ziemi, ale wszędzie, musi w poznającéj istocie rostajać i przyjść do głosu, ażeby koniec stworzenia stał się podobnym do swego początku. Tym sposobem rosprzestrzenia się poznanie przez wszystkie drogi mleczne i słoneczne światy, czyli przez całą niezmierzoność stworzenia. Czego niepoznano na jednym płanecie, to znane jest od wieków na innych. Choć na każdym z nich mądrość panuje w pewnych granicach, w całości téj niesłychanéj jest ona przecież bez granic! Tu poznanie, stając się bezwarunkowością, otrzymuje charakter boski, i jest wiernym bożego znania wyrazem. — Ale niedość na tém. Numerycznie nieskończona i w nieskończoności światów rossiana, poznająca

istota, żyje nie dziś dopiéro, ale na ziemi naszéj od lat kilku tysięcy, a w całokształtcie świata bez początku, t. j. od wieczności. Numerycznie nieskończona poznająca istota przedstawia na każdym pojedynczym planecie mądrość wszystkich światów. Tu każdy człowiek oryginalny jest innego słońca, innéj gwiazdy namiestnikiem, a spółeczeństwo nasze jest wszechświata panoramą. Nieskończoność światów żyje w każdym świecie i świeciku. Nieskończoność ta pomnaża się tém bardziéj, że jeden ród ludzki następuje co chwila po drugim; że jedna nieskończoność płodzi drugą, i w czasach tego pełnego życia wyobraża wieczność. Poznająca istota, nie tylko na ziemi, ale po wszystkich wyspach nieba złocistych; nie tylko dzisiaj, ale wszędzie od wieków, ma prawdę i wiedzę badania swego przedmiotem i przywodzi ją do świadomości w czasie. Jéj poznanie przelewa się w księgi i tworzy wieczną umiejętność, która s przeszłości przepływając na teraźniejszość, bogaci się co chwila w nowe skarby, i faluje nieskończoności oceanem. Tak tedy poznanie jest równie co do przestrzeni, jak co do czasu, bez początku i końca, a przedstawiając nieskończoność, wieczność i wszechobecność mądrości bożéj, jest doskonałém bożego znania zwierciadłem. Tu traci poznanie znikomy charakter prawdopodobieństwa, i występuje jako prawda sama; tu poznanie człowiecze zamienia się w człowiecze znanie. Prawda i wiedza wymawiają się tutaj nie przez usta tego lub owego człowieka pojedynczego, ani przez usta ludzkości całéj tego lub owego planety, ale przez usta istoty poznającéj wszechświatów; wymawiają się nie w tym lub owym czasie jedynie, ale przez wszystkie czasy, czyli przez objawiającą się wieczność; wymawiają się przez Boga–człowieka wszędzie i zawsze żyjącego, przez Boga–człowieka w największéj i nieprzebranéj pełni znaczenia tego wyrazu. Teraz prawda i wiedza przychodzą do swéj różnojedni wiekuistéj; prawdopodobieństwo staje się prawdą samą przez usta człowiecze wymówioną, a żywostan poznania występuje jako poznania bożostan. Przedmiot loicznéj Analytyki, odsłoni–

wszy w Rozbierzy prawdy swój byt, w Rozbierzy wiedzy swe nicestwo, na tém miejscu zaś swój żywo- i bożostan, pokazuje się w pełni swego całokształtu, i zachwyca każdego myślącego ducha. Na wierzchołku téj góry Synaju, na który się wdarliśmy, mieszka Bóg-człowiek. Tylko s tego wierzchołku odzywa się Bóg do nas w ludzkiém słowie; tylko s tego wierzchołku pojąć zdołamy wielkie znaczenie i szczytność poznania! Jeżeli Bóg stworzył świat; to Bóg-człowiek przywiódł ten świat do własnéj świadomości i stworzył umiejętność. Jeżeli prawda i wiedza należą do samego Boga, to poznanie jest przymiotem człowieka, a znanie, w które przeistacza się poznanie ludzkie i znanie boże, własnością Boga-człowieka. Bóg-człowiek rostworzył Chrześciaństwo, i rzekł nam, iżeśmy Jego bracia. Każdy więc z nas niechaj stara się być podobnym do Niego; niech poznaje samodzielnie! Poznanie jest rzeczą każdego Chrześcianina, a filozofia głównym chrześciańskim ołtarzem, na którym najgodniejsze siebie złożyć możem Bogu ofiary!

5) Jeden człowiek niejest, jak naturalna, ludzkością całą; ani jedna poznająca istota niejest potopem istot poznających w nieskończoności wszechświata rozlanym. Nasze jednostkowe poznanie niejest także powszechném i wieczném poznaniem, bezwarunkowością swą w przestrzeni i czasie ze znaniem bożém mierzyć się mogącém. Czyliż więc zdoła ludzka jednostka wylewać s siebie poznanie bezwarunkowe? Zdoła, odpowiadamy. Jakim sposobem? Ludzkość ziemska przedstawia całe morze istot poznających, we wszechświecie falujące; a każdy nasz jeniusz umiejętny jest ogniskiem poznającéj ludzkości ziemskiéj swojego czasu; a ludzkość ta jest owocem całéj ludzkości przeszłéj i nasieniém całéj ludzkości przyszłéj! Każdy przeto jeniusz umiejętny, występując s pracą swą świetnie i zwracając na siebie powszechną uwagę, dosięga poznania całéj ludzkości ziemskiéj, i całéj ludzkości wszechświata! On staje się, jak Bóg, powszechnego stworzenia przeświadczeniem i jaźnią. Czemu poznanie tego umiejętnego jeniuszu niejest niezmienne i wieczne, jak znanie boże, jak prawda

i wiedza sama, ale ustępuje ze sceny przed poznaniem nowego umiejętnego jeniusza? Rzecz to zupełnie naturalna, bo mądrośc wieczna, objawiając się w pewnym czasie, staje się koniecznie mądrością czasową, czyli znikomą. Jeżeli Bóg myśli, o czém ani wątpić; to i w Jego istocie jedna myśl wypiera drugą, czyli wieczność zamienia się w czasowość. Jak Bóg i każdy pojedynczy człowiek, tak myśli i świat wszechistot poznających, czyli Bóg-człowiek. Jak jedna myśl nasza rodzi drugą, w związku s sobą stojącą, ale daléj rzecz prowadzącą; tak jeden wielki umiejętny całokształt jest kolebką drugiego. Bóg-człowiek niemyśli pojedynczemi pojęciami, jak każdy człowiek zwyczajny, ale rozległemi filozoficznemi systemami. Jego pojęciami są szkoły filozoficzne. Szkoła następuje po szkole, jak pojęcie po pojęciu w naszéj mowie. Jest to także myśl po myśli następująca, czyli jednopodrugość myślenia, lecz na rozległą skalę. Każdy nowy filozoficzny system jest aktem zmartwychpowstania całéj przeszłéj filozofii. i pierwiastkiem do innéj, wkrótce mającéj nastąpić, a to jak każdy świat jest pozaświatu wypadkiem i przedświatu drzwiami; tu popiół fenixowy jest końcem i początkiem. Drogą tą objawia się prawda i wiedza w żyjącém znaniu, czyli mądrość boża będąca rzeczywistością; drogą tą objawiać się musi także prawda i wiedza w żyjącém poznaniu, czyli mądrość ludzka, będąca rzeczywistości czasową świadomością. Wieczność odsłania się li w ciągle innych po sobie następujących czasach. Wieczne myślenie wylewa się w pojedynczych czasowych myślach, któremi są nasze umiejętne całokształty. Historya filozofii i umiejętności w ogóle jest systemem mądrości wiecznéj, nad którym Bóg-człowiek pracuje od wieków i s którym niebędzie nigdy gotów! Każdy tak zwany system filozofii znikomy, jest jedną myślą wielką w paśmie powszechnego myślenia, jednėm ogniwém w ogólnéj mądrości łańcuchu, i pozostaje na wieki w tém znaczeniu, do którego się wyrobił! I na łonie poznania jest nieśmiertelność; i tutaj znajduje się przedświat, świat, oraz pozaświat.

Z niniejszego rzeczy naszéj przedstawienia okazuje się, że ani nawet jeniusz największy nic godnego ludzkości i wieku swojego nieodkryje, bez zgłębienia poznania całego, które nam przeszłość drogą pozostawiła spuścizną, i że nietylko jednéj ulubionéj, ale wszystkich umiejętności bez wyjątku uczyć się nam potrzeba, skoro poczuliśmy w sobie boską ducha potęgę i usiłujemy stać się naukowém człowieczeństwa ogniskiem, gwiazdą Platona! Oto filozoficzne pojęcie pośrednictwa i jego konieczności, pośrednictwa przez Boga – człowieka, pośrednictwa, o którém prawi nam teologia! Także filozofii, téj córy samodzielności niebiańskiéj, uczyć się potrzeba. Inaczéj wiedzieć niemożna, do czego doszła, na czém stanęła, i co jest dalszym jéj celem! Uczoność jest przeto niesłychanie ważna na umiejętnych błoniach, i doznaje słusznie wielkiéj poszany. Jeniusz umiejętny, ale nieuczony, jest ignorantem, niewiadomcą. On chce budować świątynią, niewiedząc, że już wybudowaną w tym rodzaju została od dawna! On tém się zajmie, nad czém pracował już ten lub ów ze sławnych śiedmiu mędrców, i poda to światu, jako utwór swéj samodzielności, co świat otrzymał i strawił już przed lat tysiącem. Jego poznanie, będzie li prawdopodobieństwém, niezaś dalszym krokiem powszechnego znania. Poznanie rzeczywiste i czasu swego godne jest takie jedynie, co przeistacza cały dotychczasowy naukowy bożostan w oryginalny i krok dalszy do swego zupełnego objawu czyniący żywostan bożego znania, którego przeznaczeniem, stać się w krótce znowu bożostanem i pomnożyć skarbce powszechnego bożostanu. Wszelka boskość prawdziwa wyżéj stoi na niebie, niż słońce i gwiazdy; a syn ziemi niedosięgnie jéj tak łatwo, jak owocu z jabłoni. Tu nie sam jeniusz, ale znajomość swego przedmiotu, nauka głęboka, praca, pilność i wytrwałość są stopniami na górę Olympu!

6) Ponieważ wszelkie czynniki, jako realność i idealność, idące przed powstającą z nich rzeczywistością, należą do téj rzeczywistości, i są nią samą, są jéj treścią; więc prawda i wiedza, te czynnice poznania, idące przed

poznaniem samém, są już poznaniem. Poznawaliśmy zatém w Myślini naszéj od samego Analytyki loicznéj początku, i pierwéj niż wkroczyliśmy w krainy samego poznania. Jakoż pytamy się, czyliż, wymawiając już słówko Jestem, nieprzychodzimy do poznania naszego istnienia? Czyli już w tym loicznym wstępniu nieleży nietylko prawda i wiedza najpierwsza, ale także jedność obudwu t. j. najpierwsze poznanie? Czyli rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy niebyła już poznaniem, a nadto wielkiém, stanowczém i do dalszego poznania drogę torującém? Poznanie, jako prawda i wiedza w jedni, jest tém wszystkiem, czém prawda i wiedza, chociaż stanowi udzielną dla siebie dzielnicę. Rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy były zatém Rozbierzą poznania. W rozbierzy prawdy poznawaliśmy prawdę; w rozbierzy wiedzy poznawaliśmy wiedzę; jedna i druga były więc poznaniem. Jeżeli prawda i wiedza są czynnicami poznania; to rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy muszą być czynnicami niniejszéj rozbierzy. I są jéj czynnicami, jako jéj jutrzniane przesłanki, s których teraz występuje loicze słońce! Co jest treścią tych czynnic, jest również treścią powstającego z nich poznania. Wszystko zatém, co dotąd wyłożyliśmy, dotyczyło się poznania, i jest w gruncie jego przedstawieniem.

Poznanie jest stnieniem, bo polega na znaniu bożém, a to jest, jak naturalna, stnieniem. Bóg tchnął w człowieka stnieniem, t. j. znaniem; stąd zdolność nasza poznania. Zdolność ta jest wrodzoném nam znaniem, czyli poznaniem in potentia. Na téj zdolności polega poznanie in actu; czyli na znaniu polega poznanie, jak na stnieniu istnienie. Wyraz polski poznanie jest głęboko pomyślanym i doskonale przedstawiającym przedmiot swój wyrazem. Poznajemy np. tylko tego człowieka, którego dawniéj znaliśmy. To dowodzi, iż dziadowie nasi mieli przynajmniéj przeczucie, że poznanie opiera się na znaniu i jest jego objawem, czyli że jest w gruncie swym stnieniem. Ponieważ znanie w nas leżące, którém Bóg w nas tchnął, jest posadą naszego poznania, więc tu rosświeca

się najjaśniéj powód, który skłonił Platona do wyrzeczenia tych słów, że poznanie jest przypomnieniem tego, co dusza w niebie niegdyś widziała. My mówimy, chcąc tożsamo wyrazić: poznanie jest przywiedzeniem do świadomości bożego, leżącego w nas znania! — Poznanie jest istnieniem, bo prawda i wiedza, zaczém także poznanie, znajdują się nietylko w nas, ale i za nami, t. j. w całém przyrodzeniu. Natura, pragnąc poznanie to przywieść do świadomości i do słowa, tworzy coraz wyższe jestestwa, a w końcu człowieka. Poznanie w istnieniu rozlane, w istnieniu, które jest Bogiem i człowiekiem rozebranym anatomicznie, i w każdéj drobnostce swego organizmu udzielnie przedstawionym, jest poznaniem in potentia czyli znaniem, którego świadomość leży w Bogu i człowieku. — Poznanie jest istniostnieniem, bo jest najprawdziwszém i najwłaściwszém człowieczeństwa dziedzictwem. — Trzy prawdoświeci znajdują się przeto w poznaniu. Że poznanie, będące prawdą i wiedzą w organicznym stopie, stanowi względną różnią, bezwzględną jednią i filozoficzną różnojednią; że przeto trzy siestrzany w nim panują; rzecz to oczywista.

Poznanie jest bytem, już dla tego, że jest prawdą i wiedzą, które są bytem. Jest bytem. bo występuje co chwila, jako byt, w naukowych książkach naszych i w bibliotekach. Wszakże każdy człowiek poznaje. Poznanie jest zatém faktem empirycznym i dla tego bytem. — Poznanie jest nicestwem, już s tego względu, że nicestwem jest także prawda i wiedza, te dwie istoty jego czynnice. Oprócz tego niejest ono ani prawdą samą, ani wiedzą samą, ale lekkim i znikomym ich panoramowym obrazkiem. Prawdopodobieństwo, którém jest, i czasowość, w któréj się zakorzeniło, niejest bytem istotnym, a więc niczém. — Poznanie jest żywostanem, bo jest ciągłą metamorfozą. Widzimy to w powstających i znikających naukowych teoryach; w wykładzie naszéj Myślini; wszędzie, gdzie bierzemy pióro do ręki i przedstawiamy umiejętność. Tu jedno poznanie wypiera

drugie i następuje po drugiém. — Poznanie jest bożostanem, bo trwa ciągle na ziemi, nietylko w ogóle, ale we wszystkich swych szczególnych postaciach i pojedynczych odcieniach. Poznanie tedy rościąga się przez wszystkie prawdobłamy. — Poznanie jest cielesnością, niecielesnością i zasadniczością, bo występuje jako Empirya, Spekulacya i filozofia; jest przedświatem, światem i pozaświatem, bo żyje w przyszłości jako idea, skłaniająca nas do nowych umiejętnych całokształtów; w teraźniejszości, jako dzisiejszy, a w przyszłości jako dawniejszy stan naukowości; jest boskością, nieboskością, i nieboskoboskością, bo znajduje się w Bogu, jako znanie, w naturze jako znania tego mającego przyjść kiedyś do świadomości swéj pełnéj w czasie możebność, a w człowieczeństwie jako możebności téj rzeczywistość. A więc i wszystkie prawdniki należą do poznania. Cała rozbierz prawdy jest zatém poznania rozbierzą. — Ale niedość na tém! Że poznanie jest ilością, jakością, stosunkiem i stanem; to rzecz tak jawna, że niepotrzebujemy jéj bliżéj odsłaniać. Że poznanie jest wszystkością, jednością i całością; nieskończonością, wiecznością i wszechobecnością; ogólnością, szczególnością i pojedynczością, realnością, idealnością i rzeczywistością, i t. d. i t. d. przez wszystkie wiedzy rosstępy; dowodzą nam tak rozliczne umiejętności rodzaje i filozoficzne szkoły. Wszystkie wiedzobłamy, podwiedzobłamy i wiedzniki są przeto barwami poznania. Tożsamo rozumie się i o umiejętnikach. Rozbierz wiedzy jest przeto poznania rozbierzą.

Rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy, będąc kardynalném, wstępném i, że tak powiem, propedeudyczném poznaniem, jest słońcem wszelkiego poznania, czyli poznanioświecią, cognitio luciflua, manifesta et patens. Pomimo tego jest poznanie tylko prawdopodobieństwem. Przeklęte wyrażenie! zawoła tu niejeden czytelnik, ceniący umiejętność. Nie przeklęte, ale święte, odpowiadamy, bo nieubliżając w niczém boskości człowieka, przypomina

mu stworzoność i zawisłość, tudzież uczy go pokory, oddala od niego pychę i zarozumiałość! Wreszcie, że poznanie jest prawdopodobieństwem, niejest to nowa, ale stara prawda i znana światu od lat przeszło dwu tysięcy. Starożytna szkoła greckiéj nowéj Akademii tak bowiem nauczała: „Przez wzgląd zapewne na szczęście człowieka, niedali Bogowie wyraźnych znamion prawdzie i wiedzy. I dla tego znają prawdę i wiedzę li Bogowie; człowiek zaś ich niezna. Poznając, błąkamy się na błoniu nieprzebranych prawdopodobieństw. Jedynym sprawdzianem poznania jest, wybrać śród mnóstwa prawdopodobieństw najoczywistsze prawdopodobieństwo." Starożytna nowa Akademia miała przeczucie znaczenia poznania, ale wzięła prawdopodobieństwo w zwyczajnym sensie, t. j. nie jako wierny obraz prawdy, ale jako jéj możebność, i dla tego zbłądziła. Ona niemiała przytém jasnego pojęcia poznania, i niewiedziała, że to, będąc prawdą i wiedzą w jedni, a tém samém stojąc wyżéj niż prawda sama, niemoże być li pospolitém prawdopodobieństwém! — Tyle o poznaniu w ogóle. Wiedząc, czém jest poznanie, potrzeba nam się zastanowić, jak do niego przychodzimy. To téż jest treścią następnéj rosprawy. Poznanioświeć niejest tu wyczerpana. Cztery paragrafy następne będą dalszém jéj przedstawieniem. Już ta okoliczność dowodzi niesłychanie wielkiego znaczenia poznania! O bracia, dziękujemy Bogu, że poznanie jest naszém dziedzictwem z nieba!

§. 29.

Źródła i władze poznania.

1) Bóg jest, jak już wiemy od niepamiętnych czasów, stnieniem, świat istnieniem, a człowiek istniostnieniem. Ponieważ w istniostnieniu leży stnienie i

istnienie, więc w człowieku znajduje się boskość i światowość. Człowiek, jako stnienie, jako boskość, stoi z Bogiem, a jako istnienie, jako światowość, ze światem w bezwzględnéj jedni. Jednia ta bezwzględna robi mu poznanie Boga i świata, a więc poznanie wszechistnienia, czyli poznanie w ogóle podobieństwem. Bez niéj niebyłby zdolny poznania. — Tożsamo okazujemy z innéj strony. Bóg, świat i człowiek mają zarówno prawdę i wiedzę istoty swéj czynnicami. Prawda i wiedza, jak to już okazaliśmy, kojarzą się w Bogu i stanowią znanie. Bóg jest ogniskiem wszechistnienia pierwszém, czyli jest jego przeświadczeniem, świadomością i własném uczuciem na łonie wieczności, dla tego jedynie, że jest znaniem, że w Nim prawda i wiedza stapiają się s sobą i stanowią jaźń, jądrowość. Prawda i wiedza na łonie natury tworzą jak to okazaliśmy także, dwójcę. Prawda jest tu w naturze, a wiedza w Bogu. Prawda i wiedza niekojarzą się tu w czasowém znaniu, i dla tego natura niema przeświadczenia, świadomości i własnego uczucia. Dzieło boże było niedokonane, bo niemiało własnego ogniska. Bóg chcąc je dokonać, tchnął, jak nam już od dawna wiadomo, w najdoskonalsze istnienie swém stnieniem, czyli w ostateczną prawdę i wiedzę stworzoną swém znaniem. I powstał człowiek, jako istota poznania zdolna. Człowiek poznaje, i tym sposobem urzeczywistnia swe znanie. On jest ogniskiem wszechistnienia drugiém, czyli jest jego przeświadczeniem, świadomością i własném uczuciem, dla tego jedynie, że ma w sobie boże tchnienie, t. j. znanie, że w nim prawda i wiedza stapiają się s sobą, i stanowią jażń, jądrowość, czyli, że jest obrazem Boga. — Człowiek przeto zdolny jest poznania dla tego, że jest istniostnieniem, a przez to stanowi ze stnieniem i z istnieniem bezwzględną jednią; tudzież dla tego, że usposobiony jest tchnieniem bożém do stania się własnéj oraz wszelkiéj innéj prawdy i wiedzy ogniskiem. — Poznanie jest własnością człowieka; ma w człowieku swe podwale, a w świecie i Bogu dalszą budowę; podobne jest przeto do rośliny w ogóle, zapuszczającéj swe korzenie w ziemię, a swą koronę i swój wierzchołek

w niebo. Poznanie jest wstęgą, połączającą człowieka ze stworzeniem i Stwórcą; jest końcem istnienia, wracającym w swój początek.

Wiemy, że człowiek jest przeświadczeniem, świadomością i własném uczuciem wszechistnienia w czasie; wiemy także, dla czego tém jest i być musi; wiemy nareszcie, że to, a nic innego robi go zdolnym poznania. Teraz zachodzi pytanie, na czém polega w nim to przeświadczenie, ta świadomość, i to własne uczucie. Od odpowiedzi na to pytanie zawisło odkrycie źródeł poznania. Przeświadczenie, świadomość i własne uczucie, będąc tchnieniem bożem, czyli znaniem w człowieku, stanowi jego istotę. Czém jest ta istota? Jest bóstwem stworzoném, czyli jaźnią. Przeświadczenie, świadomość i własne uczucie są przeto naszéj jaźni przyrodą. Stąd wynika, że tylko jaźń jest w człowieku poznającą istotą. — Przeświadczenie jest, jak już (§. 26. 3.) okazaliśmy, empirycznéj, świadomość spekulacyjnéj, a własne uczucie filozoficznéj natury. Jaźń nasza jest także trojaka: empiryczna, spekulacyjna i filozoficzna. Przeświadczenie tedy jest własnością empirycznéj, świadomość spekulacyjnéj, a własne uczucie filozoficznéj jaźni. — Co jest jaźnią empiryczną? Ciało. Ale ciało jest li oderwaniem, trupią realnością. Więc ciało żywe, czyli ciało, uważane jako całkowita jaźń ze strony swéj zewnętrznéj. Tylko w takiém ciele znajduje się zdolność przeświadczenia. Naczém polega ta zdolność? Na bierności ciała, na jego draźliwości i czuciu, na tém, że może być zewnétrznego świata zwierciadłem, czyli na zmyśle. Zmysł tedy jest podścieliskiem, dzwigoniem i segiecikiem przeświadczenia, a przez to źródłém poznania najpierwszém. Jest to oko jaźni, widzące zewnętrzność wszelkiéj prawdy i wiedzy. — Co jest znowu jaźnią spekulacyjną? Dusza. Ale dusza jest li oderwaniém, trupią idealnością. Więc dusza żywa, czyli dusza, uważana jako jaźń całkowita ze strony swéj wewnętrznéj. Tylko w takiéj duszy żyje świadomość. Na czém polega ta świadomość? Na tém, że dusza myśli i wie o tém że myśli, że jest myśleniem. Co jest tego myślenia

podstawą w duszy, czyli co jest władzą myślenia czystego, myślenia a priori? Umysł. Umysł przeto jest calcem świadomości, a przez to źródłem poznania drugiém. Jest to oko jaźni, widzące wewnętrzność wszelkiéj prawdy i wiedzy. — Co jest nareszcie jaźnią filozoficzną? Jaźń sama w sobie, to jest boże tchnienie w nas, znanie, ognisko ciała i duszy, jądro sobistości, bóstwo. Jaźni téj przymiotem jest własne uczucie. I nie dziw; bóstwo, czując się bóstwem, przychodzi do własnego uczucia. Na czém polega to własne uczucie w jaźni? Na jéj zdolności własnego uczucia, czyli na myśle. Mysł zatém jest pierwiastkiem własnego uczucia, a przez to źródłem poznania trzeciém. Jest to oko jaźni, widzące zasadniczość wszelkiéj prawdy i wiedzy, widzące słowo boże, bóstwo, Boga. — Dla tego jedynie, że mamy zmysł, umysł i mysł, zdolni jesteśmy przeświadczenia, świadomości i własnego uczucia, a więc także poznania. Zmysł i umysł mają mysł swym pierwiastkiem i organicznym stopem. Mysł przeto jest tchnieniem bożém w nas, jest znaniem, czyli zdolnością poznania, daną nam od Boga. On robi nas czasowém wszechistnienia ogniskiem i Boga obrazem. — Mamy tedy trzy źródła poznania: zmysł, umysł i mysł.

Trzy te źródła poznania stanowią względną różnią, bezwzględną jednią i filozoficzną różnojednią. Jest to właściwie jedno i tożsamo źródło poznania, lecz uważane raz ze strony swéj zewnętrznéj, drugi raz z wewnętrznéj, a trzeci raz z zasadniczéj. — Ze źródeł tych wypływają pewne strumienie, które są ich potęgami, i zowią się władzami jaźni. Jak trzy są źródła poznania, tak i trzy władz tych rodzaje. Każdy s tych rodzajów jest systemem w sobie, a wszystkie trzy razem tworzą jeden organiczny całokształt. Do zmysłu liczą się wyobraźnia, pamięć i rozum, jako jego wyższe potęgi; do umysłn rossądek i um, a do mysłu rozwaga i uwaga, jako niższe ich potęgi, czyli jako ich poprzedniki i jutrzniane gońce. — Pragnąc czytelnikowi ułatwić późniéjsze tych źródeł i władz poznania przedstawienie, dajemy tu je w systematyczném uporządkowaniu. Oto

drzewo święte w jaźni naszéj rosnące, robiące ją wszelkiéj prawdy i wiedzy zwierciadłem, oraz będące jéj zdolności poznania podścieliskiem:

(+) Ciało Przeświadczenie. (—) Dusza Świadomość.

(±) Jaźń Własne uczucie.

a) **Zmysł**, źródło poznania, i wewnętrznego ognisko wyobraźnia.

b) Um, pierwiastek wszelkiéj umysłowości.

c) Uwaga, pierwiastek mysłowości.

a²) Pamięć.

b²) Rossądek.

c²) Rozwaga.

a³) Rozum.

b³) **Umysł**, źródło poznania.

c³) **Mysł**, źródło poznania.

Ponieważ źródła te i władze poznania są psychologicznéj natury, a na psychologii opiera się pedagogiki część pierwsza, czyli Nepiodyka; więc w Chowannie naszéj opisaliśmy ten przedmiot obszernie. Do Chowanny przeto odsyłamy czytelników, pragnących dowiedzieć się o rzeczy téj coś rozleglejszego. Tu przedstawiamy ją w najtreściwszéj, ile podobna, krótkości.

2) Zmysł jest całkowitą jaźnią naszą, występującą w swéj empirycznéj zewnętrzności i rostwierającą się dla wszechistnienia zewnętrznego; jest jaźnią naszą, przenikającą ciało, i rospalającą w niém dla świata nas otaczającego fizyczne czucie; jest prawdą i wiedzą naszéj istoty cielesną,

wchodzącą s powszechną prawdą i wiedzą cielesną w dotknięcie; jest znaniem naszém realném, szukającém realnego poznania. Zmysł jest biernością, ze wszystkiém, co do niéj należy (§. 27. 2.), zaczém dobrym przewodnikiem dla wdzierających się w jaźń naszę, wszystkości, nieskończoności, ogólności, konieczności, realności, twierdzenia, rozłogi, treści, przedmiotowości, sobistości, przysobistości i przeświadczenia. Jako bierność żywa i przeświadczeniem obdarzona, jest on czasowém zwierciadłem, w którém przegląda się cała natura, tudzież znajduje swe ognisko, swój obraz i swe słowo. Jaźń empiryczna jest z jednéj, a prawda i wiedza zewnętrzna, do wszechistnienia należąca, z drugiéj strony. Są to dwa bieguny jednéj wielkiéj igły magnesowéj. Zmysł jest wstęgą różnojedni między jaźnią empiryczną, a wszechistnieniem zewnętrznćm; jest punktem środkowym w namienionéj igle magnesowéj. Bez zmysłu niezdołałaby prawda i wiedza zewnętrzna w nas wejść w styczność s prawdą i wiedzą zewnętrzną za nami; niezdołałyby te dwie prawdy i wiedze ani o swéj względnéj różni, ani o swéj bezwzględnéj jedni, ani o swéj filozoficznéj różnojedni nabrać przeświadczenia. Między empiryczną jaźnią naszą, a empiryczną prawdą i wiedzą powszechną, stoi zmysł w środku. On należy do nas i do natury; dla tego też korzeni się w nas, ale obraca przeciw naturze całą swą potęgę, i chwyta li zewnętrzoność. Bez niego niebyłby człowiek przeświadczeniem natury; bez niego niemiałaby natura swego przeświadczenia w czasie. Zmysł jest czarodziejskiém oknem, przez które jaźń nasza z mieszkania swego wyglądając, rozlewa się po całém przyrodzeniu i gubi się w jego nieskończoności; przez które napowrót całe przyrodzenie do jaźni naszéj zaglądając, ściąga swą nieskończoność w jedno ognisko i przychodzi do swego przeświadczenia, do swego słowa. — Ciało nasze i materya, będąca ciałem wszechistnienia, to jedno i tożsamo. Ale ciało nasze jest najdoskonaléj rozwiniętą materyą, kwiatem materyi. Niedziw przeto, że stało się bóstwa jednostkowego mieszkaniem i otrzymało zmysł, zdolny być wszystkiéj materyi zwierciadłem. — Widząc coś, słysząc, wąchając, smakując lub dotykając, przyprowadzamy

przedmiot nasz do jego przeświadczenia i przeświadczamy się sami, równie o nim, jak o sobie. To przeświadczenie jest naszém i jego przeświadczeniem w różnojedni. Przedmiot sprawia na nas, wdzierając się do jaźni oknami zmysłów, wrażenie. Wrażenie to jest jego i naszém przeświadczeniem; jest empiryczném poznaniem. Empirya boska w naturze rozlana i Empirya nasza, czy je uważasz jako obecność, czyli téż jako mądrość, stają się tu jedną i tąższamą umiejętnością. Przecież niejest to podmiot-przedmiotowość poznania, bo tu duch ani nasz, ani nienasz, niegra najmniejszéj roli. Tu następuje li równanie między jaźnią empiryczną, a materyą, czyli między przedmiotem w nas, a przedmiotem za nami; zaczém przedmiot-przedmiotowość. Empiryczne poznanie wyraża tyle, co przedmiot=przedmiot. Zmysł jest wielością, mnogością w samym sobie, bo jest widzeniem, słyszeniem, wąchaniem, smakowaniem i dotykaniem, jest przeto bramą, dla wielości wszechistnienia, t. j. dla podzielnéj materyi i przestrzeni, stojącą otworem. Ile zmysłów, tyle osóbnych zwierciadeł dla przyrodzenia; s tylu innych stron przegląda się w nas zewnętrzna prawda i wiedza. Wszelkie wrażenie, jakimkolwiek zmysłem otrzymane, jest zwierciadlanym obrazem przedmiotu, a biorąc rzecz ściśle, samymże przedmiotem, rostopionym we własném przeświadczeniu, stającym się słowem. — Zmysł zowie się po łacinie sensus, a po niemiecku Sinn, Sinnlichkeit. Wrażenia, które przedmiot w jaźni wyciska, zowią się sensationes, Eindrücke.

Wewnętrzném wszystkich zmysłów ogniskiem jest w empirycznéj jaźni wyobraźnia, perceptio, die Vorstellungskraft, a dziełem téj wyobraźni są wyobrażenia, percepta, repraesentationes, Vorstellungen. Wyobraźnia niejest imaginacyą, jak to zwykle mniemano, ale zmysłem wewnętrznym, sensus internus. Co ten lub ów zmysł chwyta, wiedzie natychmiast do wyobraźni, w któréj wrażenia przeistaczają się w wyobrażenia. Wyobraźnia jest kuźnią wyobrażeń i władzą zupełnie empiryczną. To jedynie wyobrażać sobie zdołamy, co

jest zmysłów naszych przedmiotem, co w zmysłach stało się wrażeniem. Wyobrażnia a zmysły, to jedno, przynajmniéj bezwzględnie. Jak wrażenie, tak i wyobrażenie są z jednéj, ich przedmiot z drugiéj strony, a zmysł lub wyobraźnia w środku, jako różnojedni ich dobre przewodniki. Wrażenie i wyobrażenie, a przedmiot, to jedno. We wrażeniu i wyobrażeniu przychodzi przedmiot zmysłowy do ujrzenia własnéj istoty, czyli do swego przeświadczenia. Wrażenia i wyobrażenia; to cała niezmierzona natura w jaźni człowieczéj. Zmysł i wyobraźnia jest mostem, wiążącym jaźń empiryczną z naturą. Przez most ten idzie jaźń w naturę, a natura w jaźń. — Jeżeli mamy zmysły zdrowe i wyobraźnią należycie wprawną, przyjmujemy w siebie prawdę i wiedzę zewnętrzną, jak kommunią świętą, godnie, t. j. bez błędu i fałszu. Ani zmysł, ani wyobraźnia mylić się niemogą, bo są od Boga samego doskonale urządzoném zewnętrznego świata zwierciadłem. Złudzenia tu zachodzą li przez to, że myśl ciemna i nieumiejętna fałszywie tłumaczy prawdziwe natury zjawiska. Słońce wschodzi i zachodzi zaiste dla zmysłów. Jest to prawda empiryczna. Ale pojęcie téj prawdy, t. j. przyczyna tego zjawiska, wychodzi już za zmysłów przeznaczenie. — Zmysł, wraz ze swą wyobraźnią, niepoznaje nic więcéj prócz bytu samego. On ma prawo rzec: „To lub owo jest tutaj i teraz.“ On poznaje formę, przymioty i własności rzeczy, bo to wszystko jest w rzeczy. Ale czém rzecz ta jest w istocie, tego on niedocieknie, bo niewidzi ani wewnętrzności, ani jądrowości rzeczywistéj. Jednoprzydrugość jest jego polém. On goniąc ciągle za tém i owém, nie zna i niezdolny jest spekulacyjną przedmiotów uchwycić jedność. Jest to strzelec, dla którego jakieś coś, t. j. jakiś osóbnik, nie zaś organiczna całość, jest zającem.

Zmysł wystawiony jest w człowieku, będącym na życia swego jawie, nakształt okienka tak zwanéj camera obscura, ciągle na przedmiotowość, i przesyła jaźni najrozliczniejsze obrazy, które są wierném rzeczy wyobrażeniem, tudzież powstają i znikają na tle jéj co chwila. Jaźń z wyniosłéj np. góry jakiéj na różnowzorową okolicę patrząca, staje się

sama tą okolicą i jest, że tak powiem, miastem wielkiém, zaludnioném wyobrażeniami, galeryą obrazów. Czas płynie; jaźń przenosi się z miéjsca na miéjsce; ileż tu widzieć można, — jaka tu gra wyobrażeń! Oczy nasze są zaiste najwyborniéjszemi kalledoskopami! Toż samo rozumie się o uszach, zwłaszcza gdy pieszczą się harmonią jakiéj roskosznéj orkiestry; tożsamo i o innych zmysłach. Ale wszystkie te wrażenia i wyobrażenia są chwilowe; powstają i znikają w jedném oka mgnieniu. Należą przeto li do jaźni doczesnéj. Jaźń wszelakoż nietylko jest doczesna, lecz także wiekuista. Jaźń wiekuista zatrzymuje tedy w sobie takie wrażenia i wyobrażenia, co ją najbardziéj zachwyciły; stąd rodzi się pamięć, memoria, das Gedächtniss. Pamięć jest zmysłem i wyobraźnią wyższéj potęgi; jest władzą zamrażania płynnych wyobrażeń w jaźni; ujmowaniem na tém polu, że tak rzekę, ulotnego słowa w stojącą i nieruchomą piśmienną literę. Jeżeli wyobraźnia ma podobieństwo do oświeconego blaskiém przedmiotów tła in camera obscura; to pamięć jest fabrykantką stałych dagerrotypów. Pamięć jest magazynem wrażonego i wyobrażonego, czyli w jaźń naszę przeniesionego i tutaj zaczarowanego, t. j. na niezmienność wskazanego zewnętrznego świata. Ona jest wiekuistą wyobraźnią, ta zaś doczesną pamięcią; obie są rodzonemi córkami zmysłu, są zmysłowością. Wyobraźnia jest doczesną, a pamięć wiekuistą zmysłowością. Wyobrażenia doczesnéj zmysłowości przeistaczają się wiernie w wyobrażenia zmysłowości wiekuistéj, i zowią się natenczas przypomnieniami, recordationes, Erinnerungen. Przypomnienie jest tém w pamięci, czém wyobrażenie w wyobraźni; to i tamto polega na wrażeniu, a wrażenie na zewnętrznéj rzeczy. Przypomnienie i jego przedmiot, to empiryczna różnojednia, któréj pamięć loicznym łącznikiem, algebraicznym znakiem równości. — Jak zmysł mówi: „To lub owo jest tutaj i teraz; czyli w ogóle: jest; — tak pamięć odzywa się: To lub owo było tam, tutaj, niegdyś; czyli w ogóle: było. Zmysł i pamięć dotyczą się zatém zarówno samego bytu, i różnią się tak od siebie, jak świat od pozaświatu, teraźniéjszość od przeszłości. — Że pamięć należy nie do umy-

słowości, nie do duszy, ale do zmysłowości, do ciała, dowodzi tego jéj bierność. Bierność ta wzmaga się lub osłabia wraz s ciałem. Młodzież rosnąca ma pamięć silną; starzy ludzie zaś tracą ją zwolna, a w końcu zupełnie. Zwierzęta niemają umysłu, ale mają pamięć, a to równie jak wyobraźnią i zmysły. Tylko wrażenia i wyobrażenia mogą być pamięci przedmiotem. Jdee bowiem nie dają się zapisywać na czarodziéjskich pamięci marmurach; potrzeba je myśleć, t. j. strawić, w pokarm i w istotę duszy zamienić. Kto idei uczy się na pamięć, obchodzi się tak z niemi, jak żak szkolny z danemi sobie wyobrażeniami.

Jaźń empiryczna porównywa swe przypomnienia z wyobrażeniami świeżemi, czyli dawne swe wyobrażenia z nowemi wrażeniami, i spostrzega, że są podobne do siebie, lub nie. Jeżeli podobne, podciąga je pod jednę rubrykę; jeżeli zaś nie, odróżnia je najtroskliwiéj i oznacza te różnice pewnemi znamionami. Jaźń empiryczna tego rodzaju zowie się rozumem, intellectus, Verstand. Rozum, dobry to polski wyraz, bo rozumie przypomnienia, wyobrażenia i wrażenia. Rozum, zajęty li przypomnieniami i wyobrażeniami, jest pamięcią drugiéj, a wyobraźnią trzeciéj, czyli zmysłowością najwyższéj potęgi. On jest królem wszystkich zmysłów; wyobraźnią i pamięcią w jedném ognisku. Bierność jest także jego naturą. Zmysł jest najgrubszą, najoczywistszą, śpiącą, marzącą biernością naszéj jaźni; wyobraźnia jest biernością budzącą się na chwilę, lecz wnet znowu zasypiającą; w pamięci śpi bierność sném głębokim, a w rozumie rozbudza się i przychodzi do pewnego ruchu. Ruch ten niejest czynnością, ale biernością roskołysaną i sposobiącą się do przejścia w czynność. Zmysł i wyobraźnia mówi: jest tak; pamięć znowu mówi: tak było; rozum wreszcie woła: tak było, i tak jest, a więc i tak będzie, czyli: tak jest zawsze. Rozum przychodzi przeto do pewnych prawideł i robi zgoła wyniknik. Wszelakoż jest to li empirya myśląca, w któréj to i owo występuje jako ogólność i konieczność. Za granice ogólności i konieczności, t. j. gminnego poznania, niewychodzi rozum nigdy. On panuje w kuchni, stajni, stodole, na wszystkich obszarach saméj realności. — Jak

zmysł wiedzie jaźń do przyjęcia wrażeń; jak wyobraźnia wiedzie ją do wyobrażeń, a pamięć do przypomnień; tak rozum robi s tych wszystkich materyałów pojęcia, conceptus, notio, der Begriff. Pojęcie jest przypomnieniem, wyobrażeniem i wrażeniem w jednym zlewie, opiera się zawsze na empirycznéj rzeczy, i znaczy u nas jeszcze tyle, co w Spekulacyi Hegla die Anschauung. I jest to zaiste jeszcze nasze widzenie natury, ale już w najwyższym stopniu uszlachetnione, t. j. uduchowione, w myśl empiryczną zamienione. Wrażenie, wyobrażenie, przypomnienie i pojęcie, to jedna i tażsama rzecz zewnętrzna w jaźń naszę przeniesiona i stopniami do coraz pełniejszego przeświadczenia swego przychodząca. Ani w pojęciu przecież nie otrzymuje ona swéj świadomosci, t. j. nie ogląda myśli bożéj, będącéj jéj duszą, bo to wykracza już za potęgą rozumu. Pojęcie i rzecz są polarnemi biegunami, a rozum stanowi punkt środkowy w téj różnojedni. Pojęcie jest najwyższém, że tak rzekę, zespirytualizowaniem materyalnéj rzeczy w empirycznéj jaźni, atoli niejest ideą! Tak powoli wędruje kraj natury w kraj ducha! I to naturalna. Materya goni za duchem, za myślą; jak jeden biegun magnesowy za drugim. Zmysł, uszlachetniając się w wyobraźni, pamięci i rozumie, robi pielgrzymkę do ziemi świętéj, t. j. do umysłu, bo między zmysłowością a umysłowością także polarne przeciwieństwo. — Rozum bystry zowie się rozmysłem, acumen, Scharfsinn; a swywolnie igrający i szybki rozmysł dowcipem, argutatio, Witz. Rozmysł i dowcip są odcieniami rozumu, zaczém władzami empirycznemi, a w gruncie zmysłem. — Natura rozumu, za którą on idąc, ubiega się za pożytkiem, dzieli i kraje wszystko, szuka ogólnych, t. j. gminnych prawideł, trzyma się twierdzenia, wyrabia się do oderwań; natura ta dowodzi, że rozum niejest umysłowości, ale jeszcze zmysłowości państwa urzędnikiem. Rozum rozwija się u zwierząt także, lecz tutaj, — ponieważ nieoświeca go słońce umysłu bynajmniéj, — nosi nazwisko instynktu. Zmysł, wyobraźnia, pamięć i rozum są gościńcami do rozwijającego się stopniowo przeświadczenia natury w jaźni czło-

wieczéj. Są to dziatki jednéj matki zmysłowości; są to morskie zatoki jednego zewnętrzności oceanu, rozlewającego się między jaźnią a naturą; są to rozczłonia twierdzącego, t. j. empirycznego poznawania.

3) Teraz wstępujemy w kraje ducha i poznać mamy spekulacyjnéj jaźni naszéj potęgi. — *Um*, imaginatio, die Phantasie, oder die Einbildungskraft, jest tém w jaźni naszéj wewnętrznéj, czém zmysł w empirycznéj t. j. pierwszą władzą. Um odpowiada zmysłowi, a bliżéj jeszcze, wyobraźni. Wszelakoż um niejest wyobraźnią. Wyobraźnia tak się ma do umu, jak ciało do duszy; tamta jest biernością, ten już czynnością. Um jest młodą umysłowością, umysłem w kolebce. On pragnie spojrzeć we świat wewnętrzny i niewidzialny, ale oko jego niewprawne i od zmysłowości nieoswobodzone, widzi, zamiast czystego ducha, jakieś tam jeniusze natury; jakieś Sylfy, Gnomy i Koboldy; jakichściś aniołów i szatanów; jakieś mary, cienie, mrzonki. On nieprzychodzi jeszcze do idei i myśli czystych, ale już do ideałów. Ideał, imago, das Ideal, jest myślą apryoryczną, ale w pewne fantastyczne ciało przybraną. Ideał pogardliwy zowie się umidłem, phantasma, das Kopfgespenst. Własnością umu jest twórczość, oryginalność, czynność. Słowem jest to mieszkający w jaźni naszéj wewnętrznéj poeta, a w języku ludu łgarz. Łgarz ten przecież godny jest kochania, skoro niemięsza się w umiejętność. Um Mickiewicza np. jest boski, roskoszny w Dziadach i Sonnetach krymskich, ale obrzydliwy w ustach professora literatury! Um jest władzą jaźni wewnętrznéj, ale nie źródłem jéj poznania, ponieważ oczy jego noszą jeszcze na sobie grubą empirycznéj zmysłowości powłokę.

Rossądek, zwany vis judicandi, Urtheilskraft, jest umem drugiéj potęgi; umem oczyszczającym się od zmysłowości i marzydeł; zaczém władzą jaźni wewnętrznéj drugą, nierównie doskonalszą od pierwszéj. Jeżeli um jest poetą, to rossądek poety tego krytykiem; jeżeli pierwszy tworzy poezye, to drugi dla poezyi przepisy. Um stworzył Jowisza, Junonę, Wenerę, i t. p.; rossądek widzi

w tém słusznie siły przyrodzone w ubóstwieniu, wpływ słońca i księżyca, piękność. — Rossądek odpowiada pamięci. Pamięć do rossądku, jak ciało do duszy. Jeżeli um jest umysłem chłopięciem, to rossądek jest już umysłem młodzianem. Wzrok jego w kraje niewidzialności już pewniejszy; przecież zbyt dziełami umu i pracą nad oczyszczeniem ich ze zmysłowości zatrudniony, ażeby zdołał ujrzeć ideę i myśl czystą. Oprócz tego rossądek zajmuje się nie samemi przedmiotami umysłowego, ale także zmysłowego świata. On np. sądzi która niewiasta piękniejsza, który koń lub chart jest lepszy; która potrawa smaczniejsza. Um jest umysłem, stojącym jeszcze obiedwiemi nogami na ziemi i trzepiącym skrzydełkami swemi tworczemi w jéj błocie; a rossądek umysłem, podnoszącym jedno swe skrzydło ku niebu, patrzącym przynajmniéj w wyższe i czystsze etery. — Rossądek jest władzą rossądzania, sądzenia, i tworzy sądy, czyli zdania, judicia, Urtheile. On jest czynnością i twórczością wyższéj potęgi, bo łatwiéj tworzyć umidła roskoszne, niż zdania prawdziwe; łatwiéj marzyć pięknie, niż śledzić prawdę. Rossądek jest władzą czcigodną naszéj wewnętrznéj jaźni, atoli jeszcze nie źródłem jéj poznania. Czemu? Bo oko jego zwraca się chętnie ku zewnętrzności.

Umysł nareszcie, t. j. ratio, die Vernunft, jest rossądkiem drugiéj i umem trzeciéj potęgi, a przytém, jako król wszelkiéj umysłowości, najwyższą jaźni wewnętrznéj mocą. On jest podstarzałym i ideały swe w idee zamieniającym umem, oraz dojrzałym i zdania swe w ideach wyrażającym rossądkiem; zaczém umem i rossądkiem w jednym zlewie. Um, rossądek i umysł, jest to właściwie jedna i tażsama władza ducha, na różnych stopniach swego rozwikłania; jest to nasza coraz wyżéj kształcąca się czynność i twórczość; nasze doskonalące się apryoryczne, czyli czyste myślenie. Umysł odpowiada rozumowi i jest jego przeciwnikiem. Rozum do umysłu, jak ciało do duszy. Umysł tworzy idee. Idea jest ideałem i zdaniem w jedni. Umysł ogląda okiém swéj idealności prawdziwy świat niewidzialny, i przez to staje się drugiém źródłem pozna-

nia, tudzież najpolarniejszym zmysłu antypodą. S tych powodów zasługuje, byśmy się bliżéj nad nim zastanowili.

Umysł jest całkowitą jaźnią naszą, występującą w swéj metafizycznéj wewnętrzności i rostwierającą się dla wszechistnienia wewnętrznego; jest jaźnią naszą przedzierzgającą się w duszę i rozpalającą w niéj światło niebiańskie, zdolne rosszerzyć się promieńmi swemi w nieskończoność, tudzież zjednoczyć się ze światłem niebiańskiém, które duch Boga rozlał w nieskończoności stworzenia; jest prawdą i wiedzą naszéj istoty spirytualną, wchodzącą s prawdą i wiedzą spirytualną powszechną w dotknięcie; jest znaniém naszém idealném, szukającém idealnego poznania. Umysł jest czynnością, ze wszystkiemi wiedznikami stanowiącemi jéj istotę (§. 27. 2.), zaczém jednością, wiecznością, szczególnością, prawnością, idealnością, przeczeniém, przyczynowością, formą, podmiotowością, osobistością, wsobistością i świadomością; jest tém wszystkiém, i szuka tego wszystkiego za sobą. S tego powodu umysł w swych spekulacyach sadowi właściwie sam siebie, i tylko to, co sam usadowił, uznaje za prawdę. Umysł ma umysł swym przedmiotem, i li umysłowość, t. j. li idea, myśl czysta, zowie się mu bytem. On pogardza bytem cielesnym, jako zmysłową ułudą, i stawia w jego miejsce byt niecielesny, czyli ducha, a więc nicestwo. Jako czynność żywa, świadomość swą posiadająca, jest on czasowém zwierciadłem, w którém przegląda się kraj powszechnego ducha, znajduje swe ognisko i swe słowo. Jaźń umysłowa jest z jednéj, a prawda i wiedza metafizyczna, duszą wszechistnienia będąca, z drugiéj strony. Są to dwa bieguny jednéj niewidzialnéj i, że tak rzekę, elektrycznéj igły. Umysł jest różnojednią tych biegunów; punktem środkowym téj igły; stułą ślubną duszy naszéj z duchem wszechświata i Boga. On wiedzie nas do bezwzględnéj jedni z naszym Stwórcą i ojcem, rotwiera Mu pierś, bierze w dłoń serce, i dozwala nam czytać w Jego duszy! Bez umysłu niezdołałaby prawda i wiedza wewnętrzna w nas wejść w styczność s prawdą i wiedzą wewnętrzną za nami; niezdołałyby te prawdy i wiedze poznać się s sobą, jako dwie rodzone

siostry, jako jedność; niezdołałyby przyjść do świadomości. Umysł należy do nas, i s tego jednostkowego ogniska rosstrzelając się po ideach bożych w naturze objawionych w nieskończoność, skupia się napowrót w ognisku nieskończoności, t. j. w duchu Boga, i w umyśle Przedwiecznego ogląda sam siebie. Jaźń wewnętrzna, a więc i umysł stoi pod jaźnią właściwą, jako pod swym miotem. Stąd umysł jest podmiotem. Że zaś umysł widzi li umysł; więc jego poznanie jest podmiotowości za nami leżącéj wyrazem. Umysł niezna przedmiotu istotnego. Jego przedmiotem jest podmiot; a jego poznania różnojednią bezwzględna jednia, t. j. podmiot = podmiot. Tu jaźń poznająca i rzecz poznana jest jedną istotą, t. j. ideą duchem, umysłowością. — Jak przedmioty zmysłowe i przedmioty umysłowe, t. j. kraje empiryczne i kraje metafizyczne; tak zmysł i umysł są największemi i najpolarniejszemi przeciwnikami. Zmysł widzi najgrubszą realność, a umysł najczystszą idealność. Jeżeli tedy zmysł jest źródłem poznania dla widocznego świata, to umysł jest źródłem poznania dla przeciwnego świata, dla niewidzialnego, duchowego, spirytualnego. Umysł, jako źródło poznania, kładzie się na drugiéj szali umiejętności powszechnéj, i równoważy się ze zmysłem. Jak zmysł jest ojcem Empiryi, tak umysł Spekulacyi. — Duch ogólny, skupiając się w pojedynczym duchu naszym i przychodząc do swéj świadomości czasowéj, wymawia się przez nas, skoro umysł nasz wykształciliśmy i roskazaliśmy mu głos podnieść. Umysł nasz wylewa s siebie natenczas nie jedynie naszę, ale powszechną umysłowość. — Dwa przeciwne bieguny gonią wszędzie za sobą. Dla tego, jak zmysł szuka zwolna podmiotowości, czyli umysłu; tak umysł szuka znowu przedmiotowości, czyli zmysłu. Ale usiłowania ich daremne, bo lubo materya i duch, lubo zmysł i umysł stanowią bezwzględną jednią, wszelakoż także względna różnia ma tu swe prawa. — Jak um poetą, a rossądek krytykiem, tak umysł urodzonym jest metafizykiem i niezdoła być czém więcéj. Mimo tego jest on niesłychanie wielkim darem, który z nieba otrzymaliśmy. Jest to olbrzymie oko duszy, przebijające

wzrokiem swym ziemię na wylot i widzące na jéj dnie ducha; oko, które patrzy w wewnętrzność prawdziwą, w świat niewidzialny! Zmysł trzyma nas przy ziemi; umysł przenosi nas w sam środek nieba.

4) Przechodzimy nareszcie do krain jaźniowości, t. j. do poznania, w którém jaźń nasza mierzy się z jądrowością wszechistnienia, ze słowem bożém w stworzeniu i z Bogiem samym, oraz ugląda się z wielkim i świętym swym przedmiotem w filozoficznéj różnojedni. — Uwaga, attentio, die Aufmerksamkeit, jest najpierwszą jaźni naszéj pełnéj, czyli jaźni saméj, jaźni prawdziwéj, potęgą. Ona jest tém w człowieku bóstwie, czém zmysł w człowieku zewnętrznym, a um w człowieku wewnętrznym, tudzież odpowiada zmysłowi i umowi. W niéj zmysł i um przychodzą do swéj filozoficznéj różnojedni. Jakoż bez zmysłu i umu jest uwaga niepodobieństwem. Natężając uwagę na co, napinamy nasze zmysły, oraz spólne ich ognisko, t. j wyobraźnią, a przytém puszczamy cugle naszemu umowi, aby przedmiot pochwycał i zamieniał jego rozliczność w pewną jedność. Możemy zwracać uwagę tak na przedmioty zmysłowego, jak na przedmioty umysłowego świata. Wszystko to dowodzi, że uwaga jest równie empirycznéj, jak metafizycznéj, czyli filozoficznéj natury, że więc nie naszego ciała, ani naszéj duszy, ale jaźni saméj jest władzą. Uwaga jest matką spostrzeżeń, observationes, die Beobachtungen. Dzieci te mają matki swéj własność. Spostrzeżenia bowiem mogą być tak fizyczne, jak psychiczne, ściągają się przecież szczególniéj do przedmiotów życia; są zatém utworem pełnéj jaźni. Jakkolwiek uwaga jest już potęgą jaźni, wszelakoż dopiero najpierwszą i najniższą. Ona uchwyca jaźniowość, ale li powierzchu, jak malutkie dziecię. Jest to mysł filozoficzny w swém niemowlęctwie.

Rozwaga, mająca w łacinie i niemczyznie różne nazwiska, jak np. reflexio, deliberatio, animadversio, intuitus, combinatio, Anschauen, Schauen, Ueberlegen i t. p. jest drugą jaźni naszéj właściwéj potęgą. Jest to podrosła i bardziéj wykształcona uwaga, lub téż

mysł młodzieńczy. Rozwaga zdobywa już prawdę pełną, ale dopiero pod względem formy, i dla tego stanowi źródło matematyki. Jéj naturą jest, że rozważa między treścią a formą; że formę chwyta, a treść porzuca. Atoli forma, którę nam daje, jest równie empirycznéj jak metafizycznej natury. I tak np. Jeometrya wywodzi swe twierdzenia a priori, ale, kreśląc figury na tablicy, umie przedstawić myśli swe a posteriori. Arytmetyka także jest rzeczą ducha, ale pisząc liczby, umie przedmiot swój uzmysłowić. Jest to dowodem, że rozwaga jednoczy zmysłowość z umysłowością, że jest tedy mysłowéj, czyli filozoficznéj natury. — W rozwadze, biorąc rzecz ściśle, pamięć i rossądek znajdują swą filozoficzną różnojednią. Jeżeli co rozważasz, musisz mieć w pamięci to wszystko, co poprzedziło, i musisz rossądzić, czyli to, co następuje, ma s przesłańcami swemi związek. Jest to myślenie matematyczne. Pamięć jest przeto ciałem, a rossądek duszą; rozwaga zaś jest dwu tych istot jaźnią. Rozwaga, jako władza formę zdejmująca, daje nam zdjęcia, axiomata. Zdjęciami temi są np. figury jeometryczne. Przymiotem ich jest materyalna i intelektualna widoczność. — Ale rozwaga, również jak uwaga, niejest jeszcze źródłem filozoficznego poznania, albowiem pierwsza maca przedmiot swój powierzchu, druga zaś uchwyca go li ze strony formalnéj. Obiedwie więc niewdzierają się do saméj istoty.

Mysł, niemający w żadnym obcym języku, ani nawet w greckim, odpowiedniego sobie wyrazu, a po niemiecku ledwie w zbliżeniu, przez wahrnehmendes Gemüth, oddać się dozwalający, a więc już przez to dowodzący, że tylko polskiéj, tylko słowiańskiéj filozofii ma być podstawą, jest trzecią i ostatnią poznającéj jaźni saméj potęgą. Jest to rozwaga drugiéj, a uwaga trzeciéj potęgi. Mysł niemaca już po wierzchu prawdy i wiedzy, jak uwaga, ani uchwyca ich ze strony formalnéj, gubiąc treść, jak rozwaga, ale przedziera się w głębie ich istoty. W mysle przychodzi rozum i umysł do swéj filozoficznéj różnojedni. Jak rozum jest najwyższą metafizyczną, tak mysł najwyższą filozoficzną

potęgą poznania. Ponieważ mysł wdziera się w prawdy i wiedzy istotę, więc jest trzeciém i najpewniejszém poznania źródłem. S tego powodu zatrzymujemy się przy nim dłużéj.

Mysł jest ojcem, pierwiastkiem i źródłem tak zmysłu jak umysłu. Zmysł jest tém, co jest *z* naszym mysłem, czyli, co przy naszym mysle się znajduje, co jest jego zewnętrznością, ciałem; umysł zaś jest tém, co jest *u* mysłu, czyli co jest w mysle, co jest mysłu wewnętrznością, jego duszą. Właściwie niema ani zmysłu, ani umysłu, ale mysł tylko, a to raz zewnętrzny, drugi raz wewnętrzny, trzeci raz jądrowy, czyli właściwy. Ta natura mysłu robi go główném źródłem poznania, które ma dwa pierwsze źródła, tj. zmysł i umysł, swemi czynnikami. Mysł jest tedy całkowitą jaźnią naszą, występującą w swéj filozoficznéj pełni i rostwierającą się dla pełni wszechistnienia; jest prawdą i wiedzą zasadniczą w nas, czyli naszém znaniem, tchnieniem bożém, które szuka bóstwa i Boga; jest naszéj rzeczywistości okiem, widzącém do około siebie rzeczywistość. Mysł, jako zmysł i umysł, a więc jako bierność i czynność nasza w jednym zlewie, jest dzielnością, a jeżeli rozwikłał się należycie, jak to boskości jego przystoi, samodzielnością; ma więc wszystkie wiedzniki do dzielności i samodzielności należące (§. 27. 2.), swemi omówcami i stanowi w nas, oraz ugląda za nami całość, wszechobecność, pojedynczość, wolność, rzeczywistość, kojarzenie, rosświat, istotę, miotowość, mość, dlasobistość, własne uczucie. Jako samodzielność żywa i własne uczucie posiadająca, jest on czasowém ogniskiem wszelkiéj samodzielności i własnego uczucia w stworzeniu. Że zaś samodzielnością i własném uczuciem w stworzeniu jest tylko Bóg, więc mysł jest zwierciadłem, w którém Bóg się przegląda i do słowa swego przychodzi w czasie. Jaźń nasza pełna jest z jednéj, Bóg z drugiéj strony. Mysł stanowi węzeł różnojedni między temi dwoma polarnemi biegunami. On jest, iż tak rzekę, drótem galwanicznym między jaźnią naszą a Bogiem. Po tym drucie płynie Bóg w pierś naszę, a jaźń nasza do Boga. Bez mysłu anibyśmy wpaść mogli na tę myśl, że jest Bóg;

bez niego niewiedzielibyśmy nic o Bogu, nieznalibyśmy naszego Ojca i Pana; bez niego niemielibyśmy własnego uczucia, niewierzylibyśmy w prawdę, piękność i cnotę; bez niego sumienie byłoby niepodobieństwem, a boskość nasza chimerą! On jest potęgą żyjącego w nas bóstwa; zapewnia nas, że wolność i nieśmiertelność są przymiotami naszéj istoty; że nawet w więzieniu zasłużyć zdołamy na ołtarze, skoro nieuległiśmy trapiącemu nas swą przemocą Złemu i niesplamiliśmy czystéj jaźni naszéj. On tchnie w nas wszechmocą Boga, któréj nic się nie oprze, i odziewa nas purpurowym płaszczem charakteru! — Jak zmysł ma zmysłowe, a umysł umysłowe; tak mysł mysłowe rzeczy swym przedmiotem. Mysł widzi wprawdzie materyą i ducha; boskość przecież jest wszędzie spojrzenia jego celem. Jako wyraz miotowéj jaźni, zdobywa on miotowość. Poznanie jego leży w następnéj różnojedni: Miot = Miot. Ponieważ miot jest wszędzie przedmiotem i podmiotem w jednym stopie, więc różnojednia mysłowego poznania daje się wyrazić: Przedmiot-podmiotowość w nas = przedmiot-podmiotoowość za nami. Jest to prawdziwa przedmiot-podmiotowość, podstawą filozofii polskiéj będąca. Niemcy szukali jéj długo i daremnie! — Mysł, będąc jednią rozumu i umysłu, obejmuje wszystko, co do tych dwu władz należy, jest zatém zmysłem, wyobraźnią, pamięcią, rozumem, umem, rossądkiem i umysłem. Jest on oprócz tego uwagą i rozwagą, bo te są nim samym, ale na niższym stopniu rozwikłania. Tym sposobem stapiają się w nim wszystkie potęgi jaźni naszéj i robią go Arcymonarchą w krainie poznania. Można powiedzieć, że on jest jedyną jaźni naszéj potęgą, ale coraz w innéj postaci występującą, gdyż zmysł, wyobraźnia, pamięć i t. d. wszystko to jest w gruncie swym mysłu wyrazem. — Jak zmysł Empiryą, a umysł Spekulacyą, tak mysł rodzi filozofią. Jak mysł jest zmysłu i umysłu, tak filozofia empiryi i spekulacyi spólném ogniskiem. Przez mysł wdziera się nietylko sam Bóg, ale każde słowo Boże do naszéj jaźni i zamienia się tutaj w słowo człowiecze.

Filozofia ludzka jest przeto wiernym mądrości bożéj wyrazem, lubo wyraz ten wymawia wieczność li w czasowości, i dla tego jest znikomy. Mysł, będąc jednością zmysłu i umysłu, czyli władzy bytu i władzy nicestwa naszego, jest władzą naszego żywo- i bożostanu. Stąd jest dwojaki: docześny i wiekuisty. Mysł docześny ma swym przedmiotem boskość doczesną i panuje na polach politycznego życia, a mysł wiekuisty obrabia prawdę wieczną i występuje w filozofii. — Mysł tworzy objęcia, acroamata, Inbegriffe. Jak mysł jest wszystkich władz jaźniowych ogniskiem, tak w objęciu stapiają się wrażenia, wyobrażenia, przypomnienia, pojęcia, ideały, zdania, idee, spostrzeżenia i zdjęcia. Objęcie jest namiotem niebios, tulącym wszystkie te gwiazdy do swego łona! Za przykłady objęć służyć mogą wszystkie wszechstronne rzeczywistości, które Myślini nasza wywiodła na scenę, jako to: stnienie, istnienie, istniostnienie, żywo- i bożostan, rosświat, miotowość, istota, Bóg, jaźń, mysł i t. p. Mysł jest ostatnią i najwyższą jaźni naszéj potęgą; na nim więc zakończa się niniejsze rzeczy naszéj przedstawienie.

5) Jeszcze niektóre uwagi. — Jaźń ludzka, wierny obraz Boga, ma podobieństwo do matematycznego punktu, który rosszerza się zarazem w kulę, czyli jest całostką w całości, jest środkiem człowieka i człowiekiem. Jest to organizm doskonały, s którego żadnego ogniwa wyrwać bez ogólnéj szkody nie można. Toż samo rozumie się o władzach poznania, jakością jaźni będących. Zaczém zmysł, wyobraźnia i tp., um, rossądek, uwaga, rozwaga i tp., każda władza pojedyńczo wzięta, jest czczém oderwaniem; jest wtedy jedynie rzeczywistością, skoro ogarnia w sobie wszystkie władze, pełen mysł, jaźń całkowitą. S tego powodu czysty zmysł, czysty umysł, czysta rozwaga, a nawet czysty mysł, są niepodobieństwem i niedorzecznością. Jak w jaźni, tak i w poznaniu, żyje w każdym punkcie całość, zaczém w zmysle, umysle, mysle całkowity człowiek. Co o źródłach poznania, to i o wypływających z nich stru-

mieniach. Czystéj Empiryi i czystéj Spekulacyi niema przeto, ale w obu razach filozofia, w któréj albo realność, albo idealność przeważa. — W trzech źródłach poznania leży cała rozbierz prawdy i wiedzy. Zmysł jest bytem, wszystkością, rozłogą, jednoprzydrugością i tym podobnie przez wszystkie prawdo- i wiedzobłamy, prawdniki i wiedzniki; umysł znowu jest nicestwem, jednością, przyczynowością, jednopodrugością, a mysł żywo- i bożostanem, całością, rosświatem, jednowdrugością. — Poznanie zmysłowe zowie się a posteriori, umysłowe a priori, mysłowe zaś a posteriori i a priori razem, czyli a totali. Pierwsze jest praktyczne, drugie teoretyczne, trzecie praktyczno-teoretyczne, czyli synetyczne. — Przy końcu wiedzy (§. 27. 4.) okazało się 24,336 umiejętników, czyli filozoficznych pierwiastków. Umiejętniki te niesą wprawdzie przedmiotem zmysłu, ale można je wyobrażać sobie, w historyi filozofii rospamiętywać, wyrozumowywać, umować, rossądkować, umysłować, uważać, rozważać i mysłować, t. j. można je w każdéj władzy inaczéj sobie przedstawiać. Umiejętniki te, we władzach poznania skąpane, i tu, jak w nowym kalledoskopie, jeszcze raz urozmaicone, zamieniają się w liczbę 24,336. $\times$ 9. czyli 219,024. Na tém miejscu tyle ma tedy filozofia tak zwanych w Niemczech podmiot-przedmiotowych, t. j. w jaźni naszéj i rzeczy leżących pierwiastków, zaczém tyle i systemów. Umyslnie trzymamy silnie w ręku umiejętniki, i wskazujemy je pilnie, chcąc czytelnika przekonać, że jedna filozofia ogólna jest równém, jak jedna religia, na ziemi niepodobieństwem, i że obowiąskiem jest każdego człowieka, aby rozwił samodzielnie swe jednostkowe przekonanie, jeżeli umie bóstwo swéj piersi należycie cenić. Jedna jaźń i jedna filozofia jest tylko w niebie; na ziemi są jaźni miliony, a więc i miliony samodzielnych przekonań. Jeden cel wielki, np. walka za ojczyznę, cnotę, światło i postęp, jest tu spólnym między niemi węzłem. W takich razach wszyscy ludzie, prawdziwie wykształceni i samodzielni, stają się jednym człowiekiem.

§. 30.

Pewniki poznania, oraz ich bespośredniość.

1) Prawda i wiedza są istotą Boga w niebie, istotą wszechstworzenia i jego najwyższéj palmy, człowieka na ziemi. W Bogu jednoczą się i występują jako znanie; w człowieku jednoczą się także i objawiają się jako poznanie. Prawda i wiedza w Bogu, tudzież prawda i wiedza w człowieku, jest to rzecz bezwzględnie jedna, bo ani dwu prawd innych, ani dwu wiedzy odmiennych być niemoże. Znanie w Bogu i znanie, t. j. poznanie in potentia w człowieku, to również jedno, bo poznanie także jest bożém, tchniętém w nas, znaniem. Skoro tedy człowiek objawia własną prawdę i wiedzę w swém poznaniu, przywodzi natenczas wszelką prawdę i wiedzę do słowa w czasie; skoro wymawia własne znanie w swém poznaniu, brzmi z jego ust znanie samego Boga. Kto poznał samego siebie, zna Boga, zna całe stworzenie; bo prawda, wiedza i znanie wszędzie są jednakie. Poznanie przeto, ten głos prawdy, wiedzy i znania, ten głos Boga samego w czasie, jest bespośrednie. Nie otrzymujemy go też od nikogo, nieczerpiemy go wiadrami w żadnéj cudownéj studni; ale rozwijając to, co nam jest rzeczą wrodzoną, co w nas leży i istotę naszę stanowi, wydobywamy je sami s siebie. Poznanie prawdziwe, — a takiém jest li samodzielne, — niejest, gdy Ci zbyt chodzi o ścisłość wyrażeń, rzeczą nabytą, ale s siebie samego wydobytą. W niém możność, t. j. zdolność nasza, tchnienie boże w nas, staje się rzeczywistością, poznanie nasze in potentia poznaniem in actu. Poznanie jest istotą, jaźnią samą, rozwiązującą się w własne słowo, wymawiającą swe przeświadczenie, swą świadomość i własne swe uczucie. Jest to, że tak powiem, wyjęzyczająca się znania naszego bespośredniość. Jeżeli poznanie nasze w ogóle jest bespośrednie, to tém bespośredniejszemi być muszą trzy źródła naszego poznania, zmysł, umysł i mysł.

Powie tu kto może: „Zgoda na to, co wyrzekłeś, ale tylko wtedy, gdy człowiek poznaje samego siebie. Lecz jeżeli Boga, naturę, jeżeli rzecz w ogóle robi swym przedmiotem, czyliż i wtenczas poznaje bespośrednio? Wszakże tu przedmiot niejest w nim, ale za nim, i tym sposobem poznanie otrzymuje pośrednictwo. Bez pomocy przedmiotu nieprzyszedłby człowiek do jego poznania." Nawet i wtenczas, odpowiadamy, poznaje człowiek bespośrednio. Prawda, wiedza i znanie, czyli Słowo boże w przedmiocie, tworzy bowiem s prawdą, wiedzą i znaniem, czyli słowem bożém w człowieku, nie samę względną różnią, ale i bezwzględną jednią. Bóg tchnął w nas swém znaniem, zaczém wszelką prawdą i wiedzą. Co tylko jest w Bogu, w naturze, w duchu, przedświecie, świecie i pozaświecie; to jest w nas, już wtedy, gdy jesteśmy w żywocie matki. Całą sztuką naszą jest wydobyć s siebie, lub nabyć to wielkie, święte znanie. Poznając przedmiot, który leży za nami, poznając Boga, naturę, rzecz wszelką, poznajemy więc także samych siebie. Jak poznanie samego siebie jest poznaniem wszechistnienia, tak i odwrotnie, poznanie wszechistnienia jest poznaniem samego siebie. Oprócz tego, któż wchodzi z zewnętrznym, czyli za nami leżącym przedmiotem w bespośrednią styczność, jeżeli nie jaźń sama? Czyli, chcąc rzecz jaką obejrzeć, pożyczyć nam trzeba oczu od anioła, lub szatana? Czyli myśleć możem cudzą głową? Jeżeli tedy poznanie wszelkie jest bespośrednie, to tém bardziéj bespośrednie są jego źródła.

W niemieckich naszych Vorstudien okazaliśmy, że w materyi powszechnéj leży już zmysłowość, rozwija się stopniowo i roskwituje wreszcie w zwierzęcém, szczególniéj zaś w człowieczém ciele. Dotykając się przeto rzeczy zewnętrznego świata, jest to tyle, jak gdybyśmy dotykali się własnego ciała. Zmysł jest nietylko naszym, ale i rzeczy dotkniętéj zmysłem. Gdyby on w rzeczy téj nieleżał, niemoglibyśmy jéj dotykać. Gdyby w źrenicy naszéj niebyło słońca, niewidzielibyśmy słońca. Gdyby słońce niebyło za nami, niebyłoby i w nas. W takich okolicznościach zmysł

niebyłby wstęgą różnojedni między empiryczną jaźnią, a rzeczą. Prawem jest bożém i czczewem świętém to zdanie: Co w nas, to i za nami, jakotéż odwrotnie! Co rzekliśmy o zmyśle, znaczy się również o umyśle i myśle. Umysł śpi w duszy świata i budzi się w duszy człowieka; mysł marzy w każdém słowie bożém i przychodzi w jaźni ludzkiéj do swego jawu. Filozoficzna ta różnojednia istoty naszéj z istotą wszechświata i Boga, staje się przyczyną, że poznanie nasze jest bespośrednością i nią tylko być może. — Jesteśmy ciałem, duszą i jaźnią, czyli zmysłem, umysłem i mysłem. Ciało i dusza, zmysł i umysł są oderwaniami, a jaźń i mysł rzeczywistością. Poznajemy tedy nie ciałem, nie duszą, nie zmysłem, nie umysłem, ale zawsze jaźnią, mysłem, zaczém sobistością naszą, czyli bespośrednio. Zmysł nie widzi, nie dotyka, ale jaźń, będąca jego podścieliskiem; również umysł nie myśli, ale jaźń nasza. Niemówimy téż: ciało, lub zmysł nasz dotyka, ani: dusza, lub umysł nasz myśli; ale ja dotykam, ja myślę! I niejestże to najoczywistsza bespośredniość? Powtarzamy zatém raz jeszcze: Jeżeli wszelkie poznanie jest bezpośrednie, to tém bardziéj bespośrednie są jego źródła.

Ponieważ jaźń nasza, nie jakąś laską cudowną, nie jakiémiś czarnoksięskiémi okularami, nie widzącą zakopane pod ziemią skarby magiczną chabiną, ale sama sobą, czyli bespośrednio poznaje; więc jest tego bespośredniego poznania zupełnie pewna. Stąd niezawodność, czyli pewność naszego poznania. Dziedzictwem naszém są trzy źródła poznania, s których każde ma bespośrednią pewność za sobą, i opiera się na jakiém główném i niepodobném do zaprzeczenia zdaniu. Stąd trzy poznania pewniki, unmittelbare Erkenntnissgewissheiten. Rozwijamy teraz przedmiot nasz w szczegółach.

2) Bespośrednia pewność zmysłowego poznania, na któréj usadza się wszelkie doświadczenie i bogata w tak rozliczne pożyteczne nauki Empirya, jest najpierwszą, twierdzącą poznania bespośrednią pewnością. Jaźń empiryczna

bierze rzecz jaką do ręki, jest tego sama przez się, czyli bespośrednio pewna, iż ta rzecz jest, i że trzyma ją w swéj dłoni; że ona przeto także jest rzeczowością, t. j. materyalną, zmysłową, dotykającą istotą. Tylko materya zdoła bowiem dotykać materyi i wchodzić z nią w styczność. Rzecz jest tu południowym, jaźń empiryczna północnym biegunem w igle realnego poznania, a zmysł jest punktem ich różnojedni; wszystkie trzy tworzą jednę całość, przychodzącą do swego przeświadczenia i słowa. Jaźń empiryczna mówi przeto, — ssumowawszy tu wszystkie pojedyncze doświadczenia w jedno ogólne prawidło: sentio, ergo res est, atque res sum! Oto pewnik pierwszy, pewnik empiryczny, na którym doświadczenie buduje swe pałace i świątynie. Jaźń empiryczna i rzecz, którę w ręku swym trzyma, stanowią bezwzględną jednią w chwili poznania, i jaźń wie o tém bespośrednio, czyli pewna jest tego zupełnie, że rzeczy dotyka. O tém nikt niepotrzebuje ją dopiero przekonywać i zapewniać; ona zna to sama. Gdyby jéj kto śmiał téj bespośredniéj pewności zaprzeczyć; oburza się słusznie, bo sofista odmawia jéj przez to czucia w palcach, robi je zatém nieżywemi pałkami. Ktokolwiek żyje i niejest kołem, ma zmysły, a dotykając niemi przedmiotów, wie o przedmiotach tych bespośrednio. Cudzemi palcami jaźń moja dotykać i czuć niemoże. Wszelkie jéj dotknięcie zewnętrznego przedmiotu jest bespośrednie. Pośrednictwo jest tu zgoła zupełném niepodobieństwem. Za bespośrednictwem tém idzie niezawodna poznania empirycznego pewność.

Ale nie każda rzecz daje się wziąść w rękę i dotykać. Jaźń empiryczna ma przeto więcéj zmysłów. Ona smakuje, wącha, słyszy i widzi rzeczy. Tym sposobem poznaje różnostronnie i coraz bliżéj, ale zawsze bespośrednio. Wszakże nie obcym, ale własnym językiem przekonywam się, że pieprz gorzki, miód słodki, a ocet kwaśny. Oko jest najdaléj sięgającym zmysłem i ogląda nieskończoność przyrodzenia do pewnego stopnia. Gdzie jego potęga ustaje, tam uzbroić je można tele- i mikroskopami. Ale i te narzędzia mają swe granice, przyrodzenie zaś jest bez granic.

Do tego wypadku dochodzimy, przenosząc się np. do innéj części świata i patrząc na gwiazdy, lub wglądając w drobne przedmioty coraz silniéjszym mikroskopem. Jaźń empiryczna odzywa się zatém: Sentio, ergo natura est, ac natura sum! Jest to tenże sam pewnik, który poznaliśmy wyżéj, ale do ogółu rzeczy zastósowany. Na tém stanowisku poznania człowiek jest jaźnią zmysłową, czyli empiryczną i przychodzi do fizycznego uczucia siebie i rzeczy. Tu występuje rosświat przeświadczenia na widownią. Człowiek rostapia się tu w zmysłowości, jest zmysłowością, i li materya zowie się mu bytem. Oto źródła Realizmu. Jaźń empiryczna, będąc bierném ciałem, niemoże mieć czego innego, prócz ciałowości, swym przedmiotem. Stąd poznanie to jest: ciałowość = ciałowość. Kto bespośredniości tego poznania zaprzecza; kto utrzymuje, że bespośredniość ta niejest zupełną pewnością, że niewiemy, czy dotykamy lub nie, kiedy dotykamy; słowem, kto na tém polu odzywa się jako Skeptyk, jest ciężko chory. Diogenes leczył jednego s takich fixatów, okładając go kijem i wołając: czy nie czujesz? I my nieznamy przeciw téj chorobie innego lekarstwa. Kto powiada, że dotykając się rzeczy, nieczuje tego dotknięcia, jakże mu dowieśdź, iż błądzi, iż niewie, co mówi? Trzeba spróbować, czyli niejest martwą istotą, chodzącym trupem i sprawić mu boleść. Wszelka bespośrednia pewność, zaczém i ta, co oznacza zmysłowe poznanie, zowie się właśnie tak dla tego, że dowieśdź jéj niepodobna. Wszelki dowód jest już pewném pośrednictwém, a bespośredniość z natury swéj pośrednictwa niezna i niepotrzebuje. Kto chce bespośredniość pośredniczyć, niewie sam czego żąda i znajduje się w malignie. Jakże dowieśdź temu, kto oczy zamrużył, że trzyma w ręku papier zielony, różowy, lub biały? Otwórz oczy, a jeśliś nie ślepy, przekonasz się sam o tém. Pewność niezawodną ma zatém zmysłowe poznanie, a jego pewnik jest najsilniéjszym w krainach poznania filarem. Na nim bowiem opiera się wielkie, niezmierzone poznanie ogólne, vox populi, consensus gentium.

3) Bespośrednia pewność poznania, którę umysł posiada, jest drugą, względem pierwszéj przeczącą, bespośrednią pewnością. Duch ludzki jest czynnością, wewnętrzną działalnością, czyli wirtualnością naszéj istoty; jest światem niewidzialnym, który w ciele się rospala i jasnością, albo raczéj elastycznością swych promieni go porusza; jest duszą, myśleniem. Jaźń myśląca wie o tém sama przez się, i jest tego bespośrednio pewna, że myśli; mówi przeto: Cogito, ergo mens sum, atque mens est. Jest to pewnik poznania drugi. Jaźń myśląca jest tego tak zupełnie pewna, że myśli, jak jaźń zmysłowa pewna jest, że dotyka. Jest to w gruncie jedna i tażsama niezawodna pewność jaźni, lecz raz z zewnętrznéj, drugi raz z wewnętrznéj uważana strony. Mens znaczy nietylko myśl, ale także, jak filologom wiadomo, duszę, ducha. Jaźń myśląca przychodzi przeto do nadzmysłowego, spekulacyjnego, transcendentalnego uczucia własnego, czyli do świadomości, a to w każdéj chwili myślenia. Ona rostapia się tu zupełnie w umysłowości; jest umysłem w sobie i za sobą; tylko idea, tylko czysta myśl zowie się jéj bytem! Myśl może mieć jedynie myśl swym przedmiotem, bo rzeczy zmysłowych niepodobna dotykać myślą. Duch zdoła jedynie z duchem wejść w styczność i stanowić spekulacyjną różnojednią poznania.— Bespośrednia pewność umysłowego poznania znana jest światu od wieków. Już szkoła Eleatów budowała na niéj swe umiejętne całokształty. Kartezyusz wyraził ją w znaném zdaniu: Cogito, ergo sum. Nieprzeczył jéj żaden metafizyk niemiecki, ani żaden człowiek myślący. Sceptyk, wyrzekający się myślenia i wątpiący o niém, niemyśli, i podobny jest do kreta lub ślimaka, a jeżeli myśli, znajduje się sam s sobą w sprzeczności, i niewie, co mówi. Myśleć, i przeczyć myślenie, jest to tyle, co być i niebyć. To oczywisty krzyż loiczny! Także umysłowéj pewności poznania dowieśdź nikomu niepodobna, bo jest bespośredniością. Jakże temu, co niemyśli, co jest automatem, sztuczną jakąś machiną, dowiedziesz, że myśli? Jak sam wiesz, że myślisz, tak i on tylko

sam wiedzieć może, że myśli. Co o tém niewie, że myśli, t. j. że myśl bożą ma w sobie, niejest jaźnią ludzką, ale zwyczajną rzeczą. — Na umysłowym pewniku poznania opiera się Metafizyka i Spekulacya. Jest to równie silny filar, jak empiryczny, lubo niewidzialny. Na nim buduje swe Synagogi poznanie szczególne, vox uniuscujusque scientifici vatis.

4) Bespośrednia pewność poznania, będąca filozoficznego mysłu dziedzictwem, jest trzecią i ostatnią, czyli kojarzącą poznania pewnością. Ona jest najwłaściwszą i najpełniejszą, tysiąckroć ważniejszą od obu poprzedzających pewnością poznania. Jak zmysł i umysł w mysle, tak bespośrednia pewność poznania zmysłowa i umysłowa stapiają się w mysłowéj w organiczną i żywą całość. Bespośrednia pewność poznania zmysłowa jest twierdzeniem, umysłowa przeczeniem, a mysłowa kojarzeniem; wszystkie trzy są jedną wielką świętością, któréj zaufać się godzi; pełném czczewém w jaźni naszéj złożoném; biblią, daną nam wprost od Boga i w futerale piersi naszéj ukrytą! Ponieważ w każdym trzecim prawdy rosstępie mieszczą się dwa pierwsze jéj rosstępy, jako w rzeczywistości realność i idealność; ponieważ także bespośrednia pewność mysłowa, mieści w sobie pewność zmysłową i umysłową; przeto pewność ta pełna zowie się całkowitą bespośrednią poznania pewnością, total-unmittelbare Erkenntnissgewissheit. Mysłowa pewność poznania jest najbespośredniejszą i najniezawodniejszą. Czemu? Albowiem w zmysłowéj poznania pewności występuje jaźń nasza li jako zmysłowość, w umysłowéj li jako umysłowość, w mysłowéj zaś jako jedna i druga razem, czyli jako mysł cały i pełny. Rzecz oczywista, iż w ostatnim razie działa jaźń wszechstronna, iż przeto jéj poznanie cechuje się największą bespośredniością i niezawodnością. Jaźń pełna, rozwinąwszy swój mysł należycie, przychodzi do własnego uczucia i wie bespośrednio, że jest bóstwem. Mówi przeto: Sum numen, ergo Deus est. Jest to trzeci pewnik poznania, będący darem najkosztowniejszym,

jaki otrzymaliśmy z nieba. Ponieważ w bóstwie leżą wszystkie przymioty bóstwa i wydobyć się z niego dają bespośrednio, więc namieniony właśnie mysłowy pewnik poznania wiedzie do następnych podrzędnych: Sum libertas, ergo est libertas; — sum aeternus, ergo est vita aeterna; — sum verum, pulchrum et honestum, est igitur verum, pulchrum et honestum;— est in me conscientia, est igitur virtus. Jaźń pełna jest w gruncie bóstwem i stoi z jaźnią bożą w bezwzględnéj jedni; może więc, jak Bóg, rzec o sobie: Sum, qui sum. I to: sum, qui sum, jest znaczeniem wstępnia, którym loikę naszę rostworzyliśmy, jest treścią naszego słówka Jestem! Tu okazuje się jasno, czemu wyszliśmy ze słówka Jestem; tu powraca koniec naszego poszukiwania w swój początek. Pewnik poznającego mysłu jest równie bespośredni i niezawodny, jak pewnik zmysłowy, lub umysłowy, ale od nich bogatszy i pełniejszy. Że jestem, poznaję to tak bespośrednio i pewnie, jak że coś dotykam i że myślę. Wiem bespośrednio i pewnie, że mam sumienie, że kocham prawdę, piękność i cnotę, żem wolny i nieśmiertelny; wiem zatém również bespośrednio i pewnie, że jest sumienie, prawda, piękność, cnota, wolność i nieśmiertelność. Tych prawd bespośrednich nikomu niedowiedziesz, kto ich w piersi własnéj nieznajduje. Kto tu zostaje Skeptykiem, niejest człowiekiem, ale zwierzem. Wiem bespośrednio i pewnie, że jestem Bóstwem, a więc że jest Bóg. Bytu Boga niedowiedziesz temu, kto go z jaźni swéj wypędził. Kto przeczy Boga, przeczy także sam siebie, i mówi tyle: jestem czaszką bez mózgu, piersią bez serca; jestem nïetą, największém zerem, zerem nad zerami. Złe jest ujemnią Dobrego. Kto więc Boga utraca, ten rozdarł mysł własny, i zabrnął, albo we zmysłowości, albo w umysłowości. Stąd wynika, że żaden filozof, ale Empiryk i Metafizyk może być bezbożnikiém. Wiemy, iż mysł jest dwojaki: docześny i wiekuisty. W obu razach mówi on: sum numen! Mysł doczesny rozwija przecież bóstwo nasze w czasie, w którym żyjemy,

i wiedzie nas na tron, do władzy ziemskiéj, urzędów i blasku. Jest to np. mysł Napoleona, Taileranda, Roteka, Woltera, Hildebranta. Wiekuisty zaś mysł zowie to wszystko złotą mamoną, a prowadząc przed oblicze bogini mądrości, namaszcza nas filozofii balsamem i robi filozofami. W filozofii leży największa ofiara i najczcigodniejsze kapłaństwo! Tu trzeba się naprzód urodzić, a późniéj sam przez się zrobić kapłanem!

5) Nauka nasza o bespośredniości poznania i jego pewników, razić będzie niezawodnie niejednego czytelnika, zwłaszcza znającego Spekulacyą Niemców. Spekulacya niemiecka uczy tu bowiem zupełnie przeciwnie, i zdanie Hegla brzmi dotąd głośno: „Im większego pośrednictwa doznało poznanie, tém jest dokładniejsze i pewniejsze. Co Hegla i niemiecką mądrość do takiego przekonania przywiodło? Oto fałszywie uchwycona podmiotowość i niepoznanie jaźni rzeczywistéj. Wiemy już (§. 25. 3.), że niemieckim podmiotem jest jaźń poznająca, niemieckim przedmiotem rzecz, będąca celem poznania, a niemiecką jaźnią li jaźń wewnętrzna, t. j. spekulacyjna, czyli myślenie, myśl czysta. W takim razie, była to naturalna, iż rzecz będąca celem poznania, musiała szukać pośrednictwa w myśleniu, czyli przedmiot musiał pośredniczyć się w podmiocie, nim poznanie miejsce mieć mogło; że więc wszelkie poznanie potrzebowało pośrednictwa. My pojęliśmy ten stosunek między poznającą jaźnią, a rzeczą poznawaną inaczéj; stąd inne, i jak mamy nadzieję, lepsze przekonanie. Jaźń nasza i przedmiot jéj stanowią różnojednią, czyli A = A. Władza poznania jest tu łącznikiem, należącym do stron obu zarówno, i wiodącym je w bespośrednią styczność s sobą. — Hegel jest najzaciętszym bespośredniości poznania wrogiem, a to dla tego, że najbardziéj jéj nierozumiał. On woła: „Jeżeli bespośrednie wiedzenie ma być prawdy sprawdzianem, to stąd wyniknie, że potrzeba będzie każdy przesąd i wszelkie bałwochwalstwo ogłosić za prawdę, tudzież najniemoralniejszą i najgłupszą treść woli uświęcić. Indyaninowi

np. jest bóstwem krowa, małpa, Bramin, lub Lama, nie przez wiedzę s pośrednictwa wynikłą, t. j. nie przez rozumowanie, lub umysłowanie, ale przez to, że wierzy w to bespośrednio." — Rzecz prawdziwie osobliwa! Czyliż nie rozumujemy i nie umysłujemy własną jedynie głową, t. j. bespośrednio? Czyliż znowu wszelka wiara niepolega na pośrednictwie, a nadto cudowném? Co więc Hegel mówi przeciw bespośredniości poznania, znaczyć się li może o jego pośredniczości!

Ale i poznanie pośrednie jest prawdą, i to równie ważną, nieraz nawet ważniejszą, jak bespośrednie. Poznaniem pośredniém jest takie, jakiego nabywamy za pośrednictwem innych ludzi, lub książek. Cała nauka nasza w szkołach, na umiejętniach, i późniéj cała mądrość, do któréj przychodzimy pilném czytaniem, jest pośredniego poznania słodkim owocem. Bespośrednie poznanie utworzyło wprawdzie nasze umiejętności i nauki; dziś zgoła tylko bespośredniém poznaniem dorabiamy się nowych spostrzeżeń i postępów, nowych filozoficznych systemów, wszystkiego, co oryginalne, co przedziera się naprzód! Ale chciawszy się tego nauczyć, co ludzie już znają, co jeniusze odkryli i opisali, co jest treścią naszych tak rozległych książnic; trzeba nam koniecznie pośredniego poznania. Dziś stoją umiejętności nadzwyczaj wysoko i rozlewają się oceanami wielkiemi. Jak zostać lekarzem, prawnikiem, teologiem, chemikiem, politykiem, a nawet filozofem, bez uczenia się tych przedmiotów na umiejętniach, czyli bez pośredniego poznania? Człowiek młody, przychodząc na łono wykształconéj ludzkości, wiele i długo uczyć się musi, ażeby stał się czasu swojego godzien. Im więcéj się nauczył, tém dzielniéj sam wystąpić późniéj zdoła. Dziś tedy idzie pośrednie poznanie przed bespośredniém i jest jego kardynalną podstawą. Niedaremnie nam prawią o Bogu-człowieku i koniecznėm Jego pośrednictwie! Trzeba rzecz tę przecież nie po bernardyńsku rozumieć! Mimo tego, przeznaczeniem jest każdego pośredniego poznania, aby nam służyło w czasie młodości za potrawę ducha,

aby nas oświecało, samodzielnemi robiło, aby nas do bespośredniego poznania przywiodło! Pośrednie poznanie jest tylko piersią macierzyńską, wychowaniem i szkołą bespośredniego. Pierwsze nabywamy, jako bierne istoty, drugie wydobywamy s siebie, jak Bóg świat cały s siebie wydobył; jak to czynić powinno wszelkie bóstwo. Pierwsze robi nas uczonemi, wtóre jenialnemi; jedno i drugie razem ludźmi wykształconemi. Jakkolwiek pośrednie poznanie ma niesłychaną wagę; jakkolwiek prawda to szczera, że bez niego niepodobna dziś największemu nawet jeniuszowi na umiejętnéj widowni wystąpić godnie siebie i wieku swego, że bez niego można być li półsurowym i śmiesznym autodydaktą, płytkim naturalistą; przecież niejest to cel naszéj nauki, ale środek do celu! Uczony człowiek, ale tylko uczony, znajduje się w stanie niezmiennego pacholęctwa ducha. Samodzielna jaźń jego nigdy się nierozbudziła, a tucząc się ciągle pośredniém poznaniem, nieumiała zamienić go w krew i soki własne, nieprzyszła do bespośredniego poznania. Nie pośrednie, ale bespośrednie poznanie jest wszelkiego wykształcenia runem złotém, za którém żeglują od wieków naukowi Argonauci! Lepszy łgarz poeta, lepszy Mickiewicz, niż nędzny filozof! Pośrednie poznanie robi nas uczniami, zwolennikami, papugami cudzego słowa, szkolnemi żakami; bespośrednie robi nas mistrzami, bożyszczami świata, godnemi braćmi Sokratesów, Platonów, Leibniców i Heglów, a nawet samego Zbawiciela! Ten jedynie może być synem Boga i Bogiem-człowiekiem, kto przyszedł do bespośredniego poznania. Nie pośrednie, ale bespośrednie poznanie jest święte, jest bożego słowa objawem. Pośrednie daje nam mądrość, przez ludzi objawioną, a bespośrednie mądrość, którą Bóg sam tchnął w naszę istotę; pierwsze jest, względem nas, mądrością ludzką, drugie mądrością bożą! Bespośrednie poznanie jest sprawdzianem pośredniego. Tylko sam badając i znając prawdę bespośrednio, przekonać się zdołam, ile ta lub owa filo-

zofia, ta lub owa religia, słowem dane mi twierdzenie ma słuszności i godne jest mego szacunku! Pośrednie poznanie, to ziemia, na któréj mam kościół dla mego bespośredniego poznania zbudować; to karm' mojego ducha; to środek, ale nie cel moich usiłowań! Tak rosprawia każda jaźń, która ma własne uczucie i wie o swéj boskości! — Niebyło tu naszym zamiarem, szarzać pośredniego poznania, którego wartość wysoką i konieczność uznajemy; chcieliśmy przedstawić li jego podrzędność, tudzież do bespośredniego stosunek.

Pewnik mysłowego poznania polega, jak już okazaliśmy, na słówku Jestem. Od tego słówka zaczęliśmy nasze rozbierze loiczne. Że żaś tu słówko to znowu wystąpiło na scenę, jest to nam dowodem, iż rzecz nasza wyczerpana i przedstawia umiejętną całość. Jakož tu kończy się właściwie loika nowa. Już po dwu paragrafach następnych, które są, nie dalszym przedmiotu naszego ciągiem, ale wypadającemi z niego umiejętnémi pasynkami, przeleje się rzecz nasza w loikę starą. Ta jest dalszym loiki nowéj pochodem i szerszym jéj rozlewem. Jéj pierwociny należą do rozbierzy poznania.

§. 31.

Przedmiot - podmiotowość, jako znamię istotnego poznania, tudzież dwa konieczne na łonie umiejętności jéj pozory.

1) Jaźń poznająca jest w pełnéj swéj rzeczywistości miotem, t. j. przedmiot-podmiotem. Również miotem, czyli przedmiot-podmiotem, jest rzecz, będąca celem poznania. Poznanie przeto, jako między jaźnią a rzeczą w środku stojące, oraz stanowiące dwu tych przeciwieństw różnojednią, musi być miotem, i powinno mieć przedmiotpodmiotowość swém znamieniem. Prawda jest oprócz tego przedmiotem w jaźni, rzeczy i poznaniu, a

wiedza jest w nich podmiotem. Poznanie zatém, ten obraz bożego znania, jako prawda i wiedza w jedni, jest koniecznie przedmiot-podmiotem, i musı przybierać przedmiot-podmiotowości barwy. Przedmiot-podmiotowość zatém jest stanowczym istotnego poznania charakterem.

Ale od wieków brano jaźń poznającą i poznanie samo za jedno. Są to rzeczy nader różne. Moja jaźń poznająca zostaje zawsze jedna i tażsama; poznanie jéj zaś może się zmieniać co chwila, co chwila w nowéj występować postaci. Patrz na Szelinga, który przedstawia czterech Szelingów, a przyznasz nam słuszność! Rzecz osobliwa, iż od Arystotelesa do Hegla żaden s filozofów niespostrzegł téj prostéj i niemal dotykalnéj różnicy. Poznanie, zrobione jaźnią poznającą, nabrało fałszywego znaczenia, i niebyło uważane za środek związkowy między jaźnią a rzeczą, ale za przeciwieństwo rzeczy. Tak tedy z jednéj strony postawiono poznanie, a z drugiéj rzecz, i pytano się, jakim sposobem poznanie zgadza się z rzeczą. Dwójca ta nieszczęsna była powodem do mnogich nieumiejętnych przypuszczeń, które loikę trapiły aż dotąd, i pogrążały w błędy. Do tych błędów przybył błąd nowy, t. j. nieznanie podmiotu istotnego, albowiem jaźń poznającą uważano za podmiot! A więc jaźń poznająca, poznanie i podmiot stały się, że tak rzekę, polskiego ducha chorobą, na mięszaniu pojęć polegającą, t. j. stały się jednėm pojęciem i występowały jako przeciwieństwo rzeczy, czyli przedmiotu. Stąd urodziły się dwie fałszywe przedmiot-podmiotowości w naukach. Bliżéj poznać je tu mamy.

2) Poznanie jest nasamprzód empiryczną, czyli zewnętrzną między jaźnią a rzeczą różnojednią, jest spólném jaźni i rzeczy przeświadczeniem. Jaźń empiryczna poznając, wchodzi s przedmiotem swym w styczność. Jéj poznawanie jest różnojednią, zawiązującą się śród zmysłu, wyobraźni, pamięci i rozumu, a po przejściu

rzeczy w jaźń, wrażeniem, wyobrażeniem, przypomnieniem i pojęciem. Jaźń empiryczna, przyjąwszy w siebie przeświadczenie rzeczy, uważa się dawnym zwyczajem za podmiot, a rzecz za przedmiot. Stąd Przedmiot = Podmiot, czyli przedmiotpodmiotowość, jako Absolut empiryczny. Przedmiot jest tu primum, a podmiot secundum, bo jaźń empiryczna, będąc li biernością, otrzymuje od rzeczy wrażenia. Przedmiot jest tu więc przyczyną, a wrażenie w podmiocie skutkiem. Jaźń empiryczna bierze np. brzytwę do ręki, kaleczy się w palec i mówi: brzytwa ta niesłychanie ostra. Uczucie téj ostrości i ostrość sama stają się tu różnojednią, t. j. ostrość przedmiotu wraża się w podmiot i przychodzi do swego słowa. Jaźń empiryczna widzi gwoździk i wącha go, a późniéj woła: kwiat ten jest czerwony i pachnie roskosznie. Przedmiot pławi się tu w podmiocie, nabiera uczucia własnego i przychodzi do swego przeświadczenia, do swego słowa. On tutaj i powyżéj, był rzeczą pierwszą, bo do poznania powodem. Jest to różnica, w któréj zachodzi wewnętrzna jednia, czyli jest to różnojednia. Przedmiot staje się tu podmiotem, podmiot przedmiotem, a obadwa nieprzestają być tém, czém były, są i będą. — Ta różnojednia, czyli ten absolut empiryczny jest ogólnością, dla tego, że tak przedmioty zewnętrzne, jak zmysły ludzkie są jednakie, a styczność między niemi teżsame wywołuje wrażenia, zaczém i pojęcia. Ogólność tę czuje jaźń empiryczna żywo i głęboko. Ktoby jéj powiedział, że np. brzytwa nieostra, gwoździk niejest czerwony i niepachnie, rzekłaby mu: „Doświadcz tego sam; a jeśli nie, idź do innych, i zapytaj, czyli inaczéj sądzą! Sądzić inaczéj niemogą, bo mieliby chyba inne przedmioty, lub inaksze zmysły. Ja mam przedmiotową, zaczém największą pewność za sobą!“ — Empirya niepowinnaby przecież pysznić się na swój Absolut, t. j. na swą prawdę najwyższą, albowiem ta jest złudzeniem. Jéj podmiot, będący jaźnią empiryczną, czyli czującém, zmysłowém ciałem, jest zewnętrznością naszą, a więc przedmiotem w nas, który nieróżni się niczem w gruncie od przedmiotu za nami. Jéj absolut tedy, niejest przedmiot-podmio-

tem, ale przedmiot-przedmiotem. Podmiotu niema tu w cale, a więc o miocie, t. j. o prawdziwym przedmiot-podmiocie, téj oznace istotnego poznania, ani myśleć Czém jest oprócz tego przedmiot empiryczny? Niejest to Bóg, świat i człowieczeństwo; niejest żadna prawdoświeć, żaden prawdobłam i prawdnik, ani wiedzobłam, podwiedzobłam, lub wiedznik jaki; ale koń, deska, gwoździk, brzytwa, t. j. coś nędznego i ograniczonego, rzecz pojedyncza. Rzeczy wiele jest bes końca, a więc wiele i różnojedni empirycznego ich starcia się z jaźnią, czyli wiele Absolutów. Tu przyjść do Boga niepodobna, ale do nieskończonéj liczby Bogów. Polyteizm, czyli Bałwochwalstwo jest tedy empirycznego absolutu wyrazem. Ponieważ Absolut ten jest złudzeniem; więc, mimo najgłębszego szacunku dla pożytecznéj Empiryi, godzi się o niéj powiedzieć, zwłaszcza, gdy zarozumieniem trąci i robi zbyt wielkie uroszczenia: simplex, nescit, quod vult!

3) Poznanie jest daléj metafizyczną, t. j. wewnętrzną między jaźnią a rzeczą różnojednią; jest spólną jaźni i rzeczy świadomością. Również jaźń metafizyczna wchodzi w czasie poznawania s przedmiotem swym w różnojednią. Na jednéj szali znajduje się myśl badająca, umysł, idea nasza, a na drugiéj mysl będąca celem badania, umysłowość w ogóle, idea za nami. Jest to spekulacyjny podmiot w styczni swéj s przedmiotem; podmiot = przedmiot; spirytualna Podmiot-przedmiotowość; Absolut filozofii niemieckiéj. Podmiot jest tu primum, a przedmiot secundum, bo jaźń spekulacyjna jest czynnością, która sadowiąc się sama za sobą, tworzy swój przedmiot. Jaźń jest tu przyczyną, a rzecz skutkiem. Wszystko to widzieć można w Fichtego Jaźń = Jaźń; w Szelinga Absolucie, czyli Realność = Idealność; i w Heglowskiéj idei, którą jest Podmiot = Przedmiot. Czynniki téj różnojedni są wszędzie myślą we mnie i myślą za mną; wewnętrznością wylewającą się za samę siebie; idealnością przeciw sobie saméj zwróconą. Ich wyrazem jest: Myśl = Myśl, lub też: Duch = Duch.

Jaźń empiryczna, wypracowawszy się po długich usiłowaniach za granice rozumu, i rozbudziwszy w sobie umysł, czyli przeistoczywszy się w jaźń metafizyczną, spostrzega błąd swój dawniejszy i uznaje, iż Absolut jéj był złudzeniem. Jaźń ta nie może dłużéj znajdować się na polach samego doświadczenia, bo widzi jego niedostateczność i jednostronność. Ponieważ w loice przechodzi się z jednéj ostateczności w drugą, więc jaźń, porzucając kraj Empiryi, wkracza w państwo Spekulacyi. Materya, która przerabia się ustawicznie, staje się jéj niczem, a duch bytem; przeświadczenie przeistacza się jéj w świadomość. Ona mówi: „Rzecz jest li zmysłowym jawem, a idea, w rzeczy téj leżąca, prawdą. Rzecz ma początek i koniec; idea zaś jest wieczna. Rzecz niewie, że jest; niewie, czém jest. Ja jestem jéj świadomością. Idea moja jest tedy jéj istotą.“ Jaźń staje się tym sposobem tworzycielką natury. Przyrodzenie jest dla niéj li o tyle, o ile jest jéj myślą; a wszystko co jest, jest li o tyle, o ile jest jéj ideą. Jaźń ta woła s Heglem: Tylko umysł jest bytem, i to, co jest prawdziwie, jest umysłowością. Idea jaźni spekulacyjnéj i tak zwana odpowiadająca jéj realność, jest tu jedną i tążsamą idealnością, bezwzględną jednią. Powiedz któremu z uczniów Hegla: „Twoje idee i pojęcia są zupełnie innemi rzeczami, niż naturalne przedmioty; są mrzonkami twéj głowy, nie zaś rzeczywistością;“ — a on ci z dumą odrzeknie: „Jesteś zmysłowém przeświadczeniem; nieprzedarłeś się do krain czystéj myśli, i mistrza naszego niepojmujesz!“ — Tak staje się człowiek, sam niewiedząc o tém, jednostronnym, i trudno go leczyć, gdyż towarzyszy mu długo przekonanie, że on jedynie zna prawdę; gdyż zarozumiałość jego robi go na prawdę istotną ślepym.

Jaźń metafizyczna i jéj przedmiot jest umysłowością. Jest to umysłowość w człowieku i za człowiekiem, przychodząca do swéj różnojedni, czyli do świadomości. Jaźń uważa się dawnym zwyczajem względem swego przedmiotu za podmiot, przychodzi do podmiot-przedmiotu i ogłasza go swym Absolutem. Jest to absolut drugi, przeciwnik zupełny empirycznego Absolutu, najwyższa prawda

spekulacyjna. Spekulacya rostrąbia przez swych Hierofantów na cztery rogi świata, iż odkryła kamień mądrości i zna prawdę na wylot; iż daje człowieczeństwu czystą i gołą wiedzę. Ona depce nogami Empiryą, i wyrzuca jéj niedołężność myśli. Juno z niéj istotna, a uroszczenia i pycha jéj nieznają granic. My tymczasem powiadamy jéj w żywe oczy i bez trwogi, że jéj Absolut jest, równie jak Absolut empiryczny, oczywistym błędnikiem. Czemu? Jaźń metafizyczna jest niezawodnie, jako duch nasz, jako myśl w nas leżąca, podmiotem; ale przedmiot jéj niejest przedmiotem. Wszakże ona sama woła przez Hegla: Umysł może mieć li umysł swym przedmiotem. Umysł w nas i umysł za nami, idea w nas i idea za nami, myśl w nas i myśl za nami, jest to tenże sam umysł, tażsama idea, tażsama myśl, czyli tenże sam podmiot. Podmiot-przedmiotowość spekulacyjna, niejest tedy podmiot-przedmiotowością prawdziwą, tém znamieniem istotnego poznania, ale podmiot-podmiotowością. Jak w Empiryi przedmiot, tak w Spekulacyi podmiot jest wszystkiem; jak w pierwszéj przedmiot w nas wzięty jest za podmiot, tak w drugiéj podmiot za nami za przedmiot; jak pierwsza niezna podmiotu, tak druga przedmiotu. Spekulacya widzi w Bogu, w świecie i w człowieku jednę i tężsamę własną ideę na różnych stopniach swego rozwikłania. Jak tedy Empirya wylewa się w końcu w Polyteizm, tak Spekulacya w Monoizm, czyli Teizm, zwany zwykle Panteizmem. Mając cześć najwyższą dla ludzkiego umysłu i uznając zasługi metafizyki dotąd objawionéj, można przecież także o dumnéj Spekulacyi, jak dawniéj o Empiryi powiedzieć: simplex, nescit, quod vult!

4) Absolut empiryczny, t. j. przedmiot-podmiotowość pozorna, będąca w gruncie przedmiot-przedmiotowością, i absolut metafizyczny, t. j. podmiot-przedmiotowość, będąca w gruncie podmiot-podmiotowością, są dwoma przeciwieństwami, walczącemi s sobą na śmierć, lub życie. Absolut empiryczny jest, iż tak rzekę, biegunem północnym, a metafizyczny południowym w igle magnesowéj istotnego Absolutu, którego umie-

jętność dotychczasowa nieznała, lecz szukała od wieków; pierwszy jest absolutem istotnym w swéj nieskończonéj wszystkości, drugi tymże absolutem w swéj wiecznéj jedności; pierwszy ciałem tego absolutu, drugi jego duszą; obadwa są równie konieczne i równie jednostronne. Jak absolut empiryczny do absolutu metafizycznego, tak się ma dotychczasowa Empirya do dotychczasowéj Spekulacyi. Ani ta, ani owa niejest téż filozofią, ale rozdartém, i w trupich swych połowicach występującém poznaniem. Jedna i druga stoją obok siebie osóbno, idą właściwą sobie drogą i niepytają się o siebie nawzajem. Jeżeli między niemi zajdzie jakie starcie, to rodzi się natychmiast z niego bój morderczy. Tym sposobem tworzy się i panuje w krainach poznania dwójca nieznośna. W takowym Zoroastryzmie opłakanym znajduje się dziś jeszcze umiejętność powszechna, i walka między Ormuzdem i Arymanem, t. j. między twierdzeniem a przeczeniem, sroży się ciągle s coraz to większą mocą. Nieraz robiono próbę do pojednania tych stron nieprzyjacielskich i przywiedzenia ich do sojuszu. W ostatnich czasach usiłował to uczynić Spinossa, Szeling, a nawet Hegel. Ale proby te pokazały się besskuteczne, bo brano zawsze podmiot, za nami leżący, za przedmiot, i wpadano w podmiotowość; zamiast więc zbliżenia się do przedmiotowéj Empiryi, oddalano się od niéj, jak dawniéj. Dopiero polskiéj filozofii miało być zadaniem, skojarzenie prawdziwe przedmiotu s podmiotem, i uchwycenie rzeczywistego Absolutu. My robimy na tém polu krok pierwszy, i mamy nadzieję, że Rodacy, którzy trudnią się, lub trudnić będą kiedykolwiek filozofią, w myśl naszę wejdą, kilka systemów na niéj wystawią i naród nasz uświetnią. — Że Absolut nieznaczny tu, ani stnienia, ani istnienia, ani istniostnienia, t. j. żadnéj prawdy przed nami leżącéj, ale węzeł między jaźnią poznającą a przedmiotem poznawanym, że więc jest istotą, jedną nogą w nas a drugą za nami stojącą, a przeto inną poznania w ogóle nazwą; czytelnik myślący spostrzegł to już od samego początku. Absolutem zowie się od jaźni i rzeczy absolwowane, a więc udzielnie i samoistnie, czyli samo dla

siebie występujące poznanie. — Teraz czas poznać Absolut prawdziwy, na którym opiera się filozofia polska.

5) Poznanie jest nakoniec filozoficzną, czyli jądrową i pełną między jaźnią a rzeczą różnojednią, jest spólném jaźni i rzeczy własném uczuciem. Jaźń filozoficzna, t. j. całkowita, będąc jaźni empirycznéj i metafizycznéj zasadniczém ogniskiem, jest jaźnią prawdziwą, przedmiot-podmiotową, czyli miotową. Jéj przedmiot, t. j. rzecz, poznania jéj celem będąca, odpowiada jéj także, i jest przedmiot-podmiotem, czyli miotem. Jaźń ta poznając, wchodzi z rzeczą w filozoficzną różnojednią, któréj wyrazem jest: Miot = Miot. Ponieważ miot jest wszędzie przedmiot-podmiotem, lub podmiot-przedmiotem, więc wyraz tego poznania przybrać może postać następną: Przed- i podmiot = Pod- i przedmiot. Jest to empiryczna przedmiotpodmiotowość i spekulacyjna podmiotprzedmiotowość, pojęta filozoficznie i przywiedziona do swéj prawdziwéj różnojedni. Tu Empirya i Spekulacya zamieniają się w jednę umiejętność, któréj nazwisko Filozofia. Jeżeli tu równie jaźń, jak rzecz, jest przedmiot-podmiotowością istotną, tudzież jeżeli jaźń i rzecz wchodzą tu s sobą w różnojednią; to wynikające stąd poznanie jest także przedmiot-podmiotowością, i nosząc jéj charakter, pokazuje się poznaniem rzeczywistém. W tém poznaniu prawda i wiedza w nas, zlawszy się s prawdą i wiedzą za nami w jedność, staje się ich wyrazem; w tém poznaniu przychodzi słowo boże w nas i za nami milczące, do swego głosu w czasie. Niejest tu ani miot w nas, ani miot za nami primum lub secundum poznania. Jaźń nasza pełna jest bowiem samodzielnością, zaczém biernością i czynnością w jednym zlewie; jéj poznanie jest przeto wolnością prawdy i wiedzy tak w nas jak za nami, przez nas się wymawiającą. Ani jaźń, ani rzecz niejest tu przyczyną, lub skutkiem, ale obojgiem w jednéj chwili. Tu Bóg, natura staje się człowiekiem, a człowiek Bogiem, naturą, lub odwrotnie. Chwila téj różnojedni jest własném uczuciem bożego znania, które głos zabiera, i mówi światu, czém jest w swéj

istocie. Tak tedy występuje w czasie swym jeniusz poznania istotnego, czyli Bóg-człowiek, „który śród głosów mylnych, śród wrzasków tysiąca, uchem jaźni rospozna przeznaczeń kół grzmienie, wskoczy w rydwan wyroków i zajmie siedzenie, i po czasie przejedzie, jako kojarzenie."

Jaźń metafizyczna, przypiąwszy cherubinowe skrzydła czystego myślenia, błąka się długo po wysokich eterach i igra z lekkiemi ich falami. Zmęczona w końcu, pragnęłaby spocząć. Ale na czém? W zamkach i świątyniach idealności niema ani kanapy, ani krzesła; niema lądu stałego. Tu spostrzega jaźń niesłychane przepaści pod sobą, i truchleć poczyna! Zwraca więc uwagę sama na siebie, i na światy, które utworzyła. Porzuciła ląd stały doświadczenia li dla tego, że ujrzała w empirycznéj przedmiotpodmiotowości przedmiot-przedmiotowość, czyli złudzenie, brak myśli; teraz spostrzega w swéj podmiotprzedmiotowości podmiot-podmiotowość, zaczém także złudzenie, brak rzeczy. Potrzeba jéj przeto opuścić kraje Spekulacyi. Ale dokąd się ma obrócić; w którę stronę się udać? W Empiryi panuje zewnętrzna, w Spekulacyi wewnętrzna jednostronność; ani tamta, ani ta nieprzynosi zupełnego zaspokojenia i niesprawia istotnego przekonania. Jaźń tak rozważająca nad sobą i nad swym przedmiotem, przyjmuje już bierzmo wszechstronności i puka do Apollinowego filozofii kościoła. Ona wkrótce dostrzega, iż jednostronności nie są fałszem, ale wszechstronności czynnicami: iż potrzeba je łączyć organicznie s sobą, aby wszechstronność uchwycić; iż poznanie istotne musi mieć empiryczne i metafizyczne barwy, musi być podobne do tęczy, w któréj zlewa się pięknie cień s światłem, czyli ziemia z niebem, materya z duchem. Jaźń metafizyczna, przychodząca do takich wypadków, ubiera się napowrót w ciało, które niegdyś s siebie zrzuciła, i przestaje być czystą duszą, t. j. czystą myślą. Przejście z Empiryi do Spekulacyi jest oswobodzeniem duszy od ciała, czyli zwyczajną śmiercią, a przejście Spekulacyi w filozofią jest zmartwychpowstaniem ciała,

o którém nam prawi Chrześciaństwo, t. j. przybieraniem się dusz w dawne ciało, ale szlachetniejsze i lepsze. Jakoż w filozofii jest ciało i dusza, przecież pierwsze nie li empiryczne, a druga nie li metafizyczna. Tu rostwiera się prawdziwe życie boskości naszéj; przeświadczenie i świadomość stają się własném uczuciem, a człowiek półbogiem; przedmiotpodmiotowość za nami wstępuje w przedmiotpodmiotowość naszę i brzmi jako przedmiot-podmiotowe poznanie; absolut empiryczny i absolut metafizyczny topią się w Absolut filozoficzny; Empirya i Spekulacya, religia i swobodna umiejętność, wszelkie twierdzenie i przeczenie, podają sobie zgodne dłonie i tworzą filozofią! Tu rodzi się mądrość polska; my kładziemy ją w kolebkę. Daj Boże, aby Polacy młodą tę istotę wykołysać postanowili! — Kto niebył ani Empirykiem, ani Metafizykiem, i nieznudził się swym stanem, nieotrzyma należytego o filozofii wyobrażenia; temu nasza Myślini będzie może dopiéro za lat kilka lub kilkanaście należycie zrozumiałą, t. j. wtenczas, kiedy się sam, porzuciwszy swą ziemię i swe niebo, do niéj usposobi. Empirya i Spekulacya, to karpackie góry, będące przyszłéj filozofii polskiéj podnożami, wiodące do jéj Świątnicy wysokiéj, do Świątnicy, któréj kładziemy tu kamień węgielny!

Absolut empiryczny i absolut metafizyczny, stojąc obok siebie, stanowią byt i nicestwo poznania, czyli jego podwiedzobłamową możebność; absolut filozoficzny jest żywo- i bożostanem poznania, czyli jego podwiedzobłamową rzeczywistością i koniecznością. Poznanie tedy przedmiot - podmiotowe jest dwojakie: doczesne i wiekuiste. Jaźń miotowa, uczuwszy się bóstwem doczesném, przychodzi do prawdziwego poznania doczesności i staje się królową świata w swym czasie; jaźń zaś miotowa, uczuwszy się bóstwem wiekuistém, poznaje wieczność i staje się jéj wyrazem. Jest to mość Królewska i bosko-człowiecza, źródło polityki i filozofii. Nie sam filozof, ale także polityk, ma być Empirykiem i Metafizykiem w jedni, t. j. umieć łączyć realność z ide-

alnością, środek s celem, jeżeli niechce błądzić i szkodzić własnéj ojczyznie. Empirya, Spekulacya, Polityka i filozofia są bytem, nicestwem, żywo- i bożostanem poznania, zaczém prawdą i wiedzą całkowitą. Tu wyczerpnięta rzecz nasza; tu odsłania się zupełnie przedmiot-podmiotowości poznania, czyli filozofii znaczenie. Jest to miotowość tryumfująca wreszcie na łonie umiejętności!

6) Prawda, wiedza i znanie są w Bogu jednoczesne, t. j. wieczne. W stworzeniu oddziela się prawda od wiedzy i tworzy dwójcę. W człowieku wreszcie znika ta dwójca; prawda i wiedza jednoczą się s sobą i występują, jako wierny obraz znania, t. j. jako poznanie. Prawda i wiedza są tedy priores, a poznanie posterior. Jakoż człowiek jest długo prawdą i wiedzą in potentia, nim stanie się prawdą i wiedzą in actu, t. j. nim zamieni się w poznanie. Już dla tego prawda i wiedza są priores, a poznanie posterior, że były pierwéj w naturze, nim człowiek, jako poznająca istota, wystąpił na widowni świata. Jak w znaniu, tak i w poznaniu, leży pełnia najwyższa, bo obadwa są wszelką prawdą i wiedzą. Jaźń empiryczna i przedmiot jéj poznania, czyli natura, jest na umiejętnych smugach primum existens; jaźń metafizyczna i przedmiot jéj poznania, czyli duch, secundum existens; a jaźń filozoficzna i przedmiot jéj poznania, czyli Bóg, bóstwo, wolność, cnota, tertium existens. Podobnież Empirya jest prima, Spekulacya secunda, a filozofia tertia cognitio et scientia. Wszystko to jednak ma znaczenie li na błoniach względności. Bezwzględnie jest to unum et idem existens, atque cognoscens. — Biorąc rzecz ściśle, jest empirycznym Absolutem zmysł, metafizycznym umysł, a filozoficznym mysł, bo źródła poznania są ogniskami styczności między jaźnią a rzeczą, czyli są rosstępami istotnéj różnojedni poznania, zaczém absolutami. — Znanie Boskie jest najwyższym Absolutem, a poznanie nasze jego obrazem. Że w znaniu Bożém leży trójca, dowodzi tego troistość, objawiająca się w naszém poznaniu, czyli Empirya, Spekulacya i Filozofia. — Pozna-

nie jest modlitwą głowy, a modlitwa poznaniem serca; obie najmilszą Bogu ludzką ofiarą. Czém jest poznanie w filozofii, tém modlitwa w religii, t. j. węzłem jednoczenia się naszego z Bogiem. Między człowiekiem a Bogiem są dwa cudowne mosty, po których jaźń ludzka wędruje, jeden magnetyczny, drugi elektryczny. Mostem magnetycznym jest poznanie, a elektrycznym modlitwa. Filozofia i religia, poznanie i modlitwa są w gruncie jedną i tążsamą istotą. Różnice między niemi są li względne. Przeznaczeniem ich, objawiać się w czynie, bo tylko czynem jaźń świat swój tworzy i istotę swą odsłania! — Miotowość, którą jest prawdziwe poznanie, jest matką czynu. W poznaniu przeto sączy się źródło czynów naszych. Poznanie roznieca się w głowie, przepływa w serce, a tu rospala się wolą, przedsięwzięciem i czynem. Im doskonalsze poznanie, tém godniejsze nasze uczucia i czyny. Miotowość poznania robi loikę krynicą najczystszą wszystkich tych umiejętności i nauk, które dotyczą się czynu. Stąd wynika, że loika dzisiejsza niejest martwą doktryną, jak dawna, ale ściąga się bespośrednio do życia, tak doczesnego jak wiekuistego. Ona też jest najpożyteczniejszą nauką dla Polityka i Filozofa.

§. 32.

Sprawdzian poznania.

1) Sprawdzian poznania, zwany z grecka Kryteryonem, criterium cognitionis, Kriterium der Erkenntniss, jest pewném prawidłem, wynikającém z rozległéj krytyki poznania, i służącém za skalę umiejętną, wedle któréj rosstrzygamy o prawdziwości danéj nam nauki, zaczém także o jéj wartości. Ani filozofia, ani religia nieczyni tu wyjątku, i mierzyć ją potrzeba we-

dle loicznego sprawdzianu poznania. Wystawić ten sprawdzian, ten poznaniomierz, jest naszym zamiarem. I niebędzie to rzecz trudna, albowiem dotychczasowa Myślini nasza była, mimo innych swych zamiarów, także krytyką poznania, a to równie ścisłą, jak kantowska „Kritik der reinen Vernunft.“

2) Mamy trzy źródła poznania, stanowiące organiczną całość i posiadające bespośrednie pewniki, na których śmiało oprzeć się możem. Każdy przedmiot umiejętny ma być przeto zmysłowym, umysłowym i mysłowym przedmiotem, jeżeli mu przyznać chcemy prawdziwość. Mysł widzi doczesność i wiekuistość; przedmiot ten zatém ma być nietylko teraz, ale zawsze. To najgłówniejszy zarys sprawdzianu poznania. Ponieważ w poznaniu leży prawda i wiedza, więc sprawdzian nasz daje się objaśniać przez prawdo- i wiedzobłamy, przez prawdniki i wiedzniki. Jakož przedmiot umiejętny wtedy jedynie ma prawo do prawdziwości, skoro przedstawia byt, nicestwo, żywo- i bożostan, ilość, jakość, stosunek i stan; skoro widzisz w nim cielesność, niecielesność i zasadniczość, przedświatowość światowość i pozaświatowość, boskość, nieboskość i nieboskoboskość; skoro odsłania ci swą wszystkość, jedność i całość, nieskończoność, wieczność i wszechobecność, ogólność, szczególność i pojedynczość, realność, idealność i rzeczywistość, lub jednym wyrazem, skoro leży w nim twierdzenie, przeczenie i kojarzenie. Każdy przedmiot umiejętny, który jest prawdziwy, ma podobieństwo do wzorcu:

$$+ A - A \pm A.$$

Jest to Empirya, Spekulacya i Filozofia w jednym zlewie, trójca boska objawiona, którą się każdy przedmiot umiejętny oznaczać powinien. Jeżeli jaka filozofia, lub religia znamion tych niema, odrzucasz ją bez wielu korowodów, bo niezgadza się s prawdy i wiedzy rozbierzą, której ściśniętą w jednę kroplę treścią jest sprawdzian poznania. Bierzemy tu jako przykład filozofią

Hegla. Jéj pierwiastkiem jest umysłowość = umysłowość, a więc idealność = idealność. Niema w niéj tedy ani realności, ani rzeczywistości. To nie filozofia, lecz pomyślany głęboko i rozwinięty Idealizm. Zaglądamy teraz do Bochwica. Polski ten filozof opiera swą naukę na objawieniu bożém w nas i na objawieniu Bożém w piśmie świętém Chrześciańskiego świata. Jest to jaźń ludzka i uczłowieczona w Zbawicielu jaźń boża, przychodząca do słowa i głosząca prawdę, zaczém dwa ogniska poznania w czasie, dwójca. Oprócz tego przedmiot poznania ustępuje tu z widowni. W nim nie leży prawda. Jeżeli więc objawienie Boże w człowieku niezgadza się z objawieniem bożém w Piśmie; niema środka do porozumienia się ich wzajemnego. Cała rzecz spoczywa tu na czci dla twierdzenia, i to nie powszechnego, ale w jednym swym promieniu występującego. Filozofia ta zatém niezna ani przeczenia, ani kojarzenia, i jest pewnego rodzaju Realizmem, czyli jednostronnością. Tym sposobem oceniać będziesz wszystkie dane ci nauki i umiejętne całokształty. Za sąd prawdziwy ręczy Ci tu bespośrednia pewność zmysłu, umysłu i mysłu twego. Są to święte filary, nietylko poznania prawdziwego, ale i jego sprawdzianu. Ma je każdy człowiek bez wyjątku we własnéj jaźni, bo je otrzymał wprost od Boga, bo bez nich niebyłby poznającą istotą. Sprawdzian ten ma tedy niezawodność swym przymiotem.

3) Odsłoniliśmy tu wewnętrzny organizm sprawdzianu poznania, będący obrazem wewnętrznego organizmu prawdy i wiedzy saméj. Ale prawda i wiedza, czyli znanie, jest stnieniem, istnieniem i istniostnieniem. Trzy te prawdo-wiedzo- i znanioświeci ma okazywać przeto każde istotnie prawdziwe poznanie. Jeżeli zatém umiejętnemu przedmiotowi jakiemu braknie któréj s tych prawdoświeci, niejest on prawdziwy. Stnieniem w przedmiocie jest słowo boże, istnieniem jego objaw w świecie, a istniostnieniem słowo człowiecze, w które przechodzi słowo Boże. Trzy te punkta możnaby wyrazić w formule:

$$A = A = A.$$

Bierzemy za przykład filozofią Szewca Böhma. Ten prawi o Bogu, o trzech okręgach w niebie, o królu i siedmiu książętach należących do każdego s tych okręgów itp. Rzeczy tego rodzaju mogłyby być li stnieniem, ale nieznajdując nic odpowiedniego w istnieniu i w istniostnieniu, okazują się czczém umidłem. Tu widzimy jawnie, że li mysł, w którym stapiają się wszystkie władze, rosstrzyga o prawdzie. Filozofia zmysłu, wyobraźni, pamięci, lub rozumu jest li Realizmem; filozofia umu marzeniem, rossądku czyścem marzeń, krytyką, umysłu spekulacyą, uwagi zbiorem rozlicznych spostrzeżeń, rozwagi matematyką; żadna więc niejest prawdziwą. Nieraz tkwi rzecz w istnieniu i w istniostnieniu, lecz wyszła s krain stnienia i dla tego stała się jednostronną. Hegla Spekulacya np. przedstawia, jak już wiemy, w swéj loice przedświat, w naturze świat, a w duchu pozaświat, zaczém li istnienie; jest więc również s tego względu fałszywą.

4) Ponieważ prawda, wiedza i znanie, czyli realność, idealność i rzeczywistość, będące w Bogu jednością, rosstępują się w istnieniu, ażeby późniéj zjednoczyć się znowu w człowieku; więc A. środkowe w danéj powyżéj formule daje się pierwszą, jeszcze wyżéj przywiedzioną formułą rozłożyć. Stąd sprawdzian poznania przybiera postać następną.

$$A = + A - A \pm A = A.$$

Znamy tę formułę już od dawna (§. 24. 3.), t. j. z miejsca, w którém mówiliśmy o twierdzeniu, przeczeniu i kojarzeniu. Leży w niéj prawda, wiedza i znanie w całéj swéj pełni, zaczém najlepsza dla sprawdzianu poznania norma. Jest to wieczne słowo Boże, które roskłada się w realność, idealność i rzeczywistość, a wymawia się jako czasowe słowo człowiecze. Przedmiot umiejętny, niedający się pod sprawdzian ten podciągnąć, jest jednostronny, czyli fałszywy. Tu pokazuje się, że cała rozbierz prawdy, wiedzy i poznania są materyałami naszego sprawdzianu. Kto zna prawdę, wiedzę i naturę istotnego poznania, będzie umiał każdę naukę ocenić, od-

kryć jéj jednostronność i w pojedyńczych miejscach pomyłki wytknąć. Chciawszy obszernie sprawdzian nasz przedstawiać, musielibyśmy s czytelnikiem wszystko to powtórzyć, co mu już wyłożyliśmy.

5) Empirya ma swym poznania sprawdzianem pewnik doświadczenia, t. j. sentio; res est, atque res sum igitur. Sprawdzian polega tu w palcach, w języku, nosie, uchu i oku. Empiryk chcąc przekonać się, czyli ziółko jakie słodkie lub gorzkie, kosztuje go i dość mu na tém. Spekulacya znowu ma poznania swego sprawdzianem pewnik metafizyczny, t. j. cogito; mens sum, atque mens est igitur. Dość tu myśleć np. absolut Szellingowski, lub ideę Hegla, ażeby uznać ich prawdziwość. Wszelakoż wiemy, że równie Empirya i Spekulacya, jak i pewniki ich poznania są jednostronne; jednostronne są przeto także ich sprawdziany. Pewnik mysłu jest więc najprawdziwszym poznania sprawdzianém. Sprawdzianem tym jest, jak już wiemy: sum numen, virtus, veritas; ergo est Deus, virtus, veritas; sum, qui sum, czyli słówko Jestem. Cóż stąd wynika? Oto, że sprawdzian poznania niemoże się w żadnéj obcéj filozofii, lub księdze świętéj znajdować, lecz musi być w nas samych, w naszém przeświadczeniu. Jakoż nie kto inny, ale tylko ja sam, trzymając się mego mozolnie zdobytego i milionkroć wypróbowanego przekonania, rosstrzygnąć zdołam, czyli dana mi umiejętność jest prawdziwa, lub nie. Trzeba wprzódy samemu znać prawdę i przyjść do niéj samodzielnie, a potrafimy ją ocenić w obcéj filozofii, w koranie, wszędzie, gdzie ją napotkamy! Kto tu postępuje odwrotnie, wpadł już w pazury błędu.

6) Wszystkie przeciwieństwa, choćby tak mnogie, jak gwiazdy na niebie i piasek na dnie morza, stanowią względną różnią, bezwzględną jednią i filozoficzną różnojednią. Trzeci siestrzan jest tedy wybornym sprawdzianu poznania wyrazem. Która umiejętność, jak np. Supernaturalizm, między Bogiem a światem, uznaje li różnią, lub też, jak Panteizm, li jednią; jest jednostronna i fałszywa.

Filozofia, w któréj wszystkie rosczłonia przedmiotu zlewają się co chwila w nową różnojednią, zna sprawdzian poznania i pewną być może swéj prawdziwości.

7) Długo się świat mozolił nad odkryciem sprawdzianu poznania; nieprzyszedł przecież do prawd tak prostych, jasnych i przekonywających, jakie Myślini nasza w tym punkcie przedstawia. Dawni Rzymianie i Francuzi, oba te płytkie narody, uważały niemal powszechnie consensus gentium za sprawdzian poznania. Prawda, że wszystkie ludy wiedzą o Bogu, o naturze, o człowieczeństwie, o duchu, mniéj więcéj o prawdach, jakie dotąd przedstawiliśmy. Ale skąd to pochodzi? Oto, że do prawd tych prowadzi zmysł, umysł i mysł, i że prawdy te spoczywają na naszych bespośrednich poznania pewnikach (§. 30.) Nie consensus gentium przeto, lecz źródła naszego poznania, w każdym człowieku przytomne i dla tego consensus gentium wywołujące, są tutaj poznania sprawdzianem. Prawda także, iż vox populi, vox Dei; ale to ma znaczenie li na polu moralném. O ministrze, królu lub innym zwierzchniku, sądzić można niemal s pewnością, że jest złym człowiekiem, skoro lud go tak uważa. Ale za obrębem moralności, jest vox populi, vox absurda. Lud, chiński, japoński, indyjski, a nawet europejski, jakież ci plecie smalone duby! On wierzy chętniéj w oczywiste przesądy, niż w prawdy; służy chętniéj gusłom i szarlataństwom, niż poznaniu. Jego przysłowia są nieraz trafne i głębokie, atoli są to spostrzeżenia li ogólne, takie naprzykład, jak, że ogień parzy, a woda chłodzi. Gdyby nawet Consensus gentium mógł być sprawdzianem poznania, któżby go potrafił w każdym razie wyśledzić? Chciawszy przekonać się o jednéj drobnostce filozoficznéj, trzebaby wtedy wszystkie części świata objechać i ze wszystkiemi ludźmi rozmawiać. Czy podobna wreszcie, aby w jakimkolwiek filozoficznym punkcie wszyscy ludzie zgodzić się zdołali? Tu każdy ma i mieć powinien inne zdanie. W najszczęśliwszym razie rosstrzygałaby większość głosów, jak na sejmie. Poznanie wyszłoby natenczas z rąk jeniuszów i ludzi znają-

cych się na rzeczy, a stałoby się głupiéj czerni dziedzictwem. Nie sąż to same niedorzeczności?

Mimo tak oczywistego niepodobienstwa, robią przecież Francuzi wciąż Consensus gentium sprawdzianem poznania i wyprawiają go na świat coraz w innym fraku. Jako przykład przywodzimy tu słowa Lamennai-go. Ten uczy: „Każda jednostka człowiecza ma własną i sobie właściwą jaźń, tudzież od jaźni téj różny umysł, który jest we wszystkich ludziach jednaki. Prawda, która ze swéj natury może być tylko jedyną, niezmienną i powszechną, znajduje się więc oczywiście, nie w styczności téj lub owéj pojedyńczéj, ciągle innéj jaźni s przedmiotem, ale w styczności przedmiotu z umysłem, u wszystkich ludzi jednakim, t. j. powszechnym, niezmiennym, jak prawda sama jedynym. Stąd wynika: 1) że, jakkolwiek gwałtownie nagli pojedynczą jednostkę człowieczą wewnętrzna jéj zgodność s przedmiotem do uznania zgodności téj za prawdę, niepowinna i niemoże być atoli uważana zgodność ta za znamię prawdziwości. 2) Że, jeżeli śród wielkiéj liczby ludzi panuje rozmaite zdanie; jeżeli duchy pojedyncze od tejże saméj idei inaczéj porywanemi zostają, lub o tymże samym przedmiocie inaczéj sądzą; niepodobna jest tak długo doświadczyć s pewnością, na któréj stronie się prawda lub błąd znajduje, aż to odkryjemy, co s powszechnym umysłem, z ludzkim umysłem w ogóle jest zgodne, a co mu przeciwne. 3) Że, skoro powszechny umysł daje rzeczy świadectwo, świadectwo to jest dla pojedynczego człowieka stanowczém prawdy znamieniem. Wszelkie badanie nieopierające się na tém prawie pokaże się nierozumném i wypadki jego będą znikome.“ Tak prawi Lamennais. Można powiedzieć, że ile tu zdań, tyle płydkich i fałszywych myśli. Prawda, że każda jaźń ludzka jest inna, a rozum, umysł i mysł wszędzie jednaki. Jeżeli przeto mam umysł, którym rzeczy poznaję, to mam w sobie umysł powszechny, umysł, jaki mają wszyscy ludzie. Wszakże umysł jest wszędzie jednaki. Mogę więc poznawać, i być przekonanym o prawdziwości poznania, niepotrzebując odwoływać

się do cudzego umysłu. Co więcéj. Jeżeli jestem filozofem i rozwinąłem umysł mój wyżéj, niż ktokolwiek ze spółczesnych; umysł mój staje się mistrzem umysłu powszechnego, i poznaje z większą pewnością, niż umysł wszystkich ludzi. W żadnym więc razie niepotrzebuje świadectwa dla przekonań mych obcego. Dość mi na własném świadectwie! Jeżeli Lamennais myśli pod swoim la raison, umysł, to wpada w idealizm, jeżeli zaś rozum w realizm, i mimo świadectwa wszystkich Idealistów, lub Realistów, zabłąka się w jednostronność i niebędzie miał słuszności. Skoro główna jego zasada fałszywa, więc również fałszywe są trzy wynikające z niéj pasynki. Lecz jedna jeszcze śmieszność. Poznając mam, nie jaźń własną, ale umysł powszechny stawić s przedmiotem w styczność. Jakim sposobem to podobna, jeżeli ten umysł powszechny niejest moim umysłem, i niestanowi między jaźnią mą a przedmiotem węzłu jedności?

Znajdujesz i dziś wielu, co za jedyny sprawdzian poznania uznają, wraz ze szkołą grecką nowéj Akademii, prawdopodobieństwo w pospolitém znaczeniu. Ludzie ci mają na oku wypadki s tego lub owego ich kroku wyniknąć mogące, zaczém kraj możebności, przyszłość. Jest to sprawdzian poznania królów, ministrów, jenerałów, kupców, wszystkich tych, co powierzają coś na niepewne i chcieliby zysk odnieść, wygrać bitwę, zatryumfować. Zaiste na tém polu można się li prawdopodobieństwa kompasem kierować i to wybierać, co najsnadniéj stać się może. Jest to przecież pole, nie poznania, ale zgadywania. Poznajemy Boga, świat, rzecz, czyli to, co jest; zgadujemy to, czego jeszcze niema. Robić tę zasadę, nie samego zgadywania, ale także poznania sprawdzianem, jest niedorzecznością. Jakkolwiek bądź, stoi ten sprawdzian wyżéj od poprzedzającego, bo liczy więcéj na rozum własny, niż obcy, bo więcéj w nim samodzielności.

Słabsze głowy, niezdolne dojść do własnego sprawdzianu poznania, wybierają sobie jakiego filozofa, który trafił do ich przekonania, uczą się jego mądrości i robią ją pozna-

nia swego sprawdzianem. Dobra to rzecz, ale tu filozofia staje się pewnego rodzaju wiarą, a oni, jéj wyznawcy, utracają własną samodzielność, mają sprawdzian poznania, nie w sobie, jak Bóg przykazał, ale za sobą! — Najsłabsze głowy, widzące przed sobą mnóstwo rozmaitych filozofii i niezdolne osądzić własnym duchem, która z nich najprawdziwsza, pragnąc oprócz tego uchwycić coś takiego, na co się, jeżeli nie wszyscy ludzie, to przynajmniéj część ich wielka zgadzają, coś ogólnego, coś uświęconego, — głowy te rzucają się w objęcia wiary, i stają się wnet hierarchii narzędziem. Że ludzie ci wyrzekają się własnego rozumu, umysłu i mysłu, które dane im zostały nie bez wielkich zamiarów Stwórcy, a w ducha swego zupełnéj nicości przychodzą do tak niesłychanego zarozumienia, iż śmią wymówić: my jedynie posiadamy mądrość najwyższą, bo mądrość bożą, wprost z nieba nam objawioną, — o tém przekona się każdy, i dziś nawet, wdawszy się w rozmowę z jakim Pietystą. Ludzie ci są ciężkiemi grzesznikami, bo odpychają od siebie dary ducha świętego, t. j. własny rozum, umysł i mysł; odpychają od siebie to, co otrzymali z rąk samego Boga, i mniemając, że służą Bogu, ofiarują zazwyczaj szatanowi.

8) Precz więc s Consensus gentium, s prawdopodobieństwem, s wszelką obcą powagą! Mamy sprawdzian poznania we własnéj jaźni. Zmysł nasz jest taki zupełnie, jak u wszystkich ludzi, a nawet u zwierząt. Jeżeli chcę się przekonać, czy rzecz jaka słodka lub gorzka, biała lub czarna, gładka lub chropowata; to nie obcym, ale własnym zmysłem zdołam dojść do tego. Opisuje mi jaki Chemik, Fizyk, lub inny naturalista pewne doświadczenie. Mam rozum taki, jak wszyscy ludzie; powtarzam więc to doświadczenie dla siebie i przekonywam się o jego prawdziwości, lub téż błędności. Mam um, rossądek i umysł, t. j. potęgi ducha, takie jak inni, i poznaję, co jest li umne, co li rossądne, a co li umysłowe. Umnych prawd Mickiewicza niezmięszam z rossądnemi prawdami historyka Müllera, ani z umysłowemi prawda-

mi Hegla, ale wszystko to potrafię wedle zasługi ocenić. Mam własną uwagę, rozwagę i własny mysł, tak zupełnie, jak inni ludzie. Osądzę zatém wszelką filozofią należycie. Pielęgnuję me władze ducha bardziéj niż inni, tém więc pewniejszym jestem zdania mojego. Wreszcie czy podobna mi obcym oczom zaufać, skoro własnym niewierzę? Czy podobna mi obcemu rozumowi, umysłowi, lub mysłowi dać pierwszeństwo, skoro te władze mają we mnie besposrednią pewność, a obcym musiałbym ślepo uwierzyć? Przekonywam się besposrednio mym zmysłem o prawdzie w naturze, besposrednio mym umysłem o prawdzie w duchu, besposrednio mym mysłem o prawdach dotyczących się Boga, i czegóż mi więcéj potrzeba? I niemamże przestać na tym naturalnym i jedynie pewnym sprawdzianie poznania? Czy podobna znaleść lepszy, doskonalszy od niego? Jak własną ręką dotykać, tak także własną piersią czuć i własną głową myśleć mogę! Nieszukam wreszcie przekonania dla kogo innego, ale sam dla siebie! Kto inny czyni to także, a przynajmniéj czynić powinien. Jaźń moja, jednostkowość moja, niezasługuje na lekceważenie, gdyż jest, a przynajmniéj być może, jeżeli zechce, równie jak Bóg, ogniskiem wszelkiéj prawdy i wiedzy!

Poznanie w ogóle, jako jaźń s ciała żywego i duszy żywéj złożona, s powszechną prawdą i wiedzą podobną do siebie wchodząca w styczność i przyprowadzająca je do słowa w czasie, jest biernością i czynnością w jedni; zaczém dzielnością a w kwiecie swym samodzielnością. Samodzielność przeto jest stanowczym charakterem poznania, oraz jego sprawdzianu. Prawda i wiedza we mnie mogą wejść w unią s prawdą i wiedzą za mną li besposrednio, a więc li samodzielnie. Jaźń moja nieprzychodzi do poznania prawdy i wiedzy saméj, skoro nie prawdę i wiedzę samę, ale obcy filozoficzny system, lub kościelną dogmatykę, robi swym przedmiotem i zapuszcza się z nim w unią. Tu poznaję li obcy filozoficzny system, lub kościelną dogmatykę, nie zaś prawdę i wiedzę samą, a mówiąc, że poznaję prawdę

i wiedzę samę, biorę qui pro quo, i jestem w błędzie; tu krzywdzę bóstwo własne méj jaźni, bo zamiast wprowadzić je s prawdą i wiedzą samą w styczność i podać mu przedmiot jedynie jego godny, wprowadzam je w styczność s pewną miniaturą czasową wiecznéj prawdy i wiedzy i podaje mu, nie boską, ale ludzką, nie wieczną i jawiącą się ciągle, ale chwilową, raz objawioną, przez kogoś tam wyrzeczoną madrość. Bracia, uczujcie bóstwo własne i rospalcie w sobie samodzielność, przyjdźcie do takiéj lub podobnéj własnéj loiki, jaką jest np. nasza Myślini, a będziecie mieli pewny, niezawodny sprawdzian poznania! Precz z obcą głową! Czyliż nie każdy z was jest Boga obrazem, Zbawiciela bratem? Czyli nie każdy ma swém przeznaczeniem, stać się w swym rodzaju Bogiem-człowiekiem?

§. 33.

Przejście do loiki staréj, oraz rzut oka na jéj początek, czyli Poznaniobłamy.

1) Odprawialiśmy s czytelnikiem podróż przez dwa wielkie loiczne kraje i obejrzeliśmy w nich wszystkie osobliwości godne widzenia, t. j. zapoznaliśmy się dobrze z Rozbierzą prawdy i wiedzy. Wkroczyliśmy wreszcie w kraj trzeci, równie wielki, t. j. w Rozbierz poznania. Tu ulgądaliśmy poznanie w ogóle, byliśmy przy świętéj trójcy jego źródeł; zrobiliśmy odwiedziny u każdéj jego władzy; zaprzyjaźniliśmy się z bespośredniemi jego pewnikami; patrzyliśmy się na jego przedmiot-podmiotowość, oraz dwa jéj pozory i przepracowaliśmy się aż do jego Sprawdzianu; słowem poświęciliśmy uwagę temu wszystkiemu, co mieć mogło jakikolwiek filozoficzny interes. Sprawdzian poznania jest rzeczą ostatnią, bo jest koroną doskonałéj znajomości pra-

wdy, wiedzy, i samego poznania; bo mając go, zdołamy obce poznanie osądzić i być pewnemi prawdziwości poznania własnego. Kto teraz niebędzie umiał poznawać prawdziwie, ten niestworzon jest dla nauk i umiejętności! Kto niepotrafi ocenić filozoficznego systemu, jaki mu w ręce wpadnie, tego Bóg niestworzył na filozofa! Sprawdzian poznania uwieńczył nasze dotychczasowe poszukiwanie, zaokrąglił je i zamienił w piękny całokształt. Nasz przedmiot został wyczerpany. Czyliż więc tutaj kończy się loika, a przynajmniéj jéj rozbierz poznania? Ani jedno, ani drugie. Tu kończy się jedynie nowa loika, będąca staréj ugruntowaniem (§. 7. 3. i 4.). Wszakże co wyłożyliśmy w trzeciéj rozbierzy naszéj, dotycze się istoty saméj poznania i w gruncie swym jest li poznanioświecią. Na tém polu, które jest równie rozległe, jak pola dwu pierwszych rozbierzy, muszą się znajdować poznaniobłamy, odpowiednie prawdo- i wiedzobłamom, tudzież poznajniki, podobne do prawdników i wiedzników. Stara loika zaczyna od poznaniobłamów, zaczém tam, gdzie kończy się nowa. Nowa loika przepływa tu przeto w starą i tworzy z nią jednę całość.

2) Zupełnie na tém miejscu, gdzie właśnie w téj chwili się znajdujemy, poczyna stara loika. Tu jéj pierwociny. Pomniawszy na rzeczy tak ważne, które w trzech naszych rozbierzach odgrywają swą rolę, i bez których niepodobna jest znać loiki, sam czytelnik przyznać musi, że stara loika, nie marząc nawet o tém wszystkiem, podobna była do drzewa bez korzeni, do wielkiego gmachu, murowanego bez fundamentów! Przyprawiliśmy więc jéj korzenie i podmurowaliśmy jéj fundamenta; tym sposobem zyskuje odwieczna ta nauka nową pewność i świetność. Dotychczasowa treść Myślini będzie podwaliną wszelkiéj treści następnéj; s tego powodu wysłaliśmy nowe rzeczy przed staremi. Stara loika wychodzi od rozbierzy poznania, nie kłopoci przecież się o jego istotę, którę już czytelnikowi odsłoniliśmy, lecz tylko o jego empiryczne objawy. Objawy te są poznaniobłamami, które także

należą do rozbierzy poznania, lubo nie są jéj początkiem, lecz końcem. Rozbierz poznania ciągnie się więc daléj jeszcze. Loiczne korzenie rozbiegają się stąd w pień wielki, w konary, gałęzie i gałąski, a na loicznych zasadach naszych potrzeba daléj budować, albo téż wedle nich stare mury przerabiać!

3) Rostwarzamy zatém wierzeje do starego loicznego śpichlerza i wchodzimy doń s pochodnią naszego dotychczasowego poznania. Niejeden s czytelników, szukający li szkolnéj i zwyczajnéj loiki, będzie rad, iż wreszcie doczekał się téj doby. Mamy tu wywieśdź na scenę nasamprzód poznaniobłamy, limbi vel sinus cognitionis, item cognitionis categoriae. Poznaniobłamy odpowiadają prawdo- i wiedzobłamom. Jak prawda i wiedza zlewają się w poznaniu w jedność, tak prawdo- i wiedzobłamy muszą być czynnikami poznaniobłamów. Odkryć poznaniobłamy niejest więc trudna.

Co jest bytem i ilością w jedni na smugach poznania? Jest to coś empirycznego, jako byt, i coś takiego, co ogarnia w sobie wszystkość poznania, jako ilość. Czém więc być może to coś? Oto pewnego rodzaju zbiorowością wszech nauk już istniejących, czyli technicznym mówiąc wyrazem, pełnością poznania. Li we wszystkich naukach objawić się téż zdoła pełność poznania. Wreszcie różne są pełności téj rodzaje, jak to na miejscu swém zobaczymy.

Co jest znowu jednością nicestwa i jakości w obrębie poznania? Ponieważ nicestwo i jakość są duszą bytu i ilości, więc spytać się można: co jest duszą pełności poznania? Nicestwo i jakość są względem bytu i ilości spirytualnéj natury; są wewnętrzném ich światłem. W pełności poznania musi być także pewna światłość duszą, bo bez téj światłości sama pełność niemiałaby znaczenia. Światłość ta zowie się technicznie jasnością poznania. Pełność więc jest w poznaniu ciałem, materyą, a jasność duszą, duchem.

Co jest daléj jednością żywostanu i stosunku na łonie poznania? Co jest pełności i jasności czasową różno-

jednią? Żywostan jest objawiającą się prawdą w czasie, a stosunek stanowi pewne prawa wewnętrzne dla rosczłoń i rodzajów téj prawdy. Pełność z jasnością wyczerpują także prawdę, będącą poznania celem. Wszystko to okazuje, że odpowiedź szukana dotycze się prawdy, że więc nią jest prawdziwość poznania. Jakoż prawdziwością swą jedynie robi poznanie wrażenie na ludzkości żywostanie; nią żyje i wchodzi z innemi rodzajami poznania w stosunek. Niema także prawdziwości poznania bez pełności i jasności.

Co jest nakoniec jednością bożostanu i stanu w krainach poznania? Co jest pełności i jasności wiekuistą różnojednią? Co jest prawdziwości ubóstwieniem? Na te wszystkie pytania, wiodące nam na myśl pewną boskość, niezmienność i niezawodność, jest odpowiedzią: pewność poznania.

4) Mamy przeto cztery wiedzobłamy:

I. Pełność, plenitudo, die Fülle.
II. Jasność, claritudo, die Deutlichkeit.
III. Prawdziwość, rectitudo, die Richtigkeit.
IV. Pewność, certitudo, die Gewissheit.

Każde poznanie ma być tedy pełne, jasne, prawdziwe i pewne. Oto ogólne cztery znamiona wszelkiego poznania, które stara loika wystawia nam od wieków, i na które zgadzamy się z nią tém chętniéj, że są również loiki naszéj wypadkiem. Ponieważ znamiona te nie są poznaniem samém, ale jego organizmu kategoryami, więc noszą słusznie imię poznaniobłamów. — Tu nowy nasz przedmiot został wskazany i podzielony. Udajemy się zatém do szczegółów.

I. Pełność, jako poznaniobłam pierwszy.

§. 34.

Rospiętość poznania.

1) Pełność poznania znajduje się w nieskończoności nauk, które człowieczeństwo w głowie i w książnicach swych posiada. To mało! Nie same nauki, ale sztuki i rzemiosła; wszystko, co ktokolwiek na ziemi, choćby i murzyn lub Eskimos dziki, zna; wszelka prawda i wiedza w przeświadczeniu ludzkości żyjąca, należą tutaj. Jest to byt poznania w swym najrozleglejszym objawie. Świadomością i tłumaczką bytu jest ilość. Pełność poznania jest tedy nieprzebraną jego ilością. Ilość ma trzy podwiedzobłamy: rospiętość, napiętość i spiętość (§. 22. 1.). Pełność poznania polega więc w jego rospiętości, napiętości i spiętości. Na tém miejscu mówić mamy li o rospiętości pełnego poznania. — Jedna tu jeszcze uwaga. W pełności poznania, jako w poznaniobłamie, są rospiętość, napiętość i spiętość poznania poznajnikami. Te zowią się, równie tutaj, jak i wszędzie, po łacinie: praedicamenta cognitionis.

2) Jaźń poznająca objawia się nie na samėj ziemi, ale na wszystkich ciałach niebieskich. Gdzie niema jėj in actu; tam jest ona in potentia, lub in sempiterno, t. j. tam będzie raz, lub raz była. Jaźń ta ma wszędzie prawdę i wiedzę tężsamę swym przedmiotem, ale, będąc samodzielnością udzielną, wchodzi s przedmiotem swym, wszędzie w samodzielną i udzielną, czyli w inną styczność. Tym sposobem rodzi się nieskończone mnostwo osobnych poznań, t. j. nauk i umiejętności. Tożsamo dzieje się także na ziemi naszėj, gdyż ludzkość jėj przedstawia wszystkie słońca i planety niebieskie. Umiejętność, uważana

w ogóle, albo raczéj bezwzględnie, jest, jak Bóg, jedyna. Jest to znanie boże, wymawiające się w powszechném poznaniu; mądrość boża, odzywająca się w czasie. Jedna ta umiejętność, uważana w szczegółach, czyli względnie, daje nam nieprzeczerpane morze nauk rozmaitych i różniących się od siebie. Jest to mądrość wszechczłowieka, zaczém różnowzorowa rozliczność, inność bez końca. Już empirycznie, t. j. udawszy się do biblioteki jakiéj, lub na umiejętnią; przypomniawszy sobie pięć wydziałów ze wszystkiemi należącemi do nich przedmiotami; wziąwszy jaką Encyklopedyą do ręki; przekonywamy się o nauk mnóstwie. Nawet wchodząc w towarzystwa, spostrzegamy tożsamo. Każdy tu wykształcony, ale innym sposobem, bo poświęcił się czemu innemu. Poznanie przeto w nieprzebraną mnogość nauk i umiejętności rozlane, przedstawiające w tych krainach loiki wszystkość, nieskończoność i ogólność, jest właśnie rospiętością, o któréj mówimy. Poznanie rospina się, jak natura, bez granic; jest zatém równą, jak natura, rospiętością. Tu świat, który człowiek stworzył, ma podobieństwo do świata, stworzonego od Boga. Poznanie jest tak niezmierzonym światem, jak ten, w którym fizycznie żyjemy!

3) Od wieków było w Europie zwyczajem, iż młodzieńcom, przybywającym do umiejętni, wykładano nasamprzód Encyklopedyą, w któréj przedstawiano im wszystkie nauki w pewnym całokształcie, chcąc im dać obraz niesłychany wielkiéj rospiętości poznania. Encyklopedya ta stanowiła wstęp do loiki i była paragrafem jéj pierwszym. My przeszedłszy z nowéj loiki w starą i mówiąc o rospiętości poznania, powinnibyśmy tu czytelnikowi Encyklopedyą nauk podać do przejrzenia. Ale przedmiot ten zmalowaliśmy już dość obszernie w Chowannie naszéj. On tworzy w niéj jeden rozdział wielki, t. j. Dydaktyki część drugą, mającą napis: Nauka. Odsyłamy więc ciekawego czytelnika do Chowanny. Tam pozna on rospiętość, czyli pierwszą ostoję pełności poznania w całkowitym jéj, organicznym i nader bogatym roz-

lewie. Jest to niezmiernie mnogi w rosczłonia i interesujący umiejętny całokształt. — O jakże nam miło, iż możemy tu czytelnika do innego dzieła odesłać, a tém samém robotę naszę skrócić! Milejby nam jednakże było, gdybyśmy odesłać go mogli, nie do naszego, ale do obcego po polsku napisanego dzieła. Czemu? Dowodziłoby to nam, że w ukochanéj Ojczyznie nie jedynie my sami pielęgnujemy filozofią! — Mając nadzieję, iż czytelnik, albo już zna, albo przeczyta System nasz nauk, umieszczony w Chowannie, rosstajemy się tutaj s tym przedmiotem i udajemy się do niektórych uwag ogólnych.

4) Człowiek powszechny, t. j. na wszystkich ciałach niebieskich i we wszystkich czasach żyjący, jest Bogiem-człowiekiem, którego ogólny człowiek ziemski wiernym jest obrazem. Człowiek zaś pojedynczy, t. j. ten lub ów, ja, ty, lub on, jest człowieka ogólnego, więc także powszechnego jednostką, czyli jedném ogniskiem chwilowém, jednym znikomym wyrazem. Co człowiek powszechny poznaje, tego człowiek pojedynczy, zwłaszcza mając rospiętość poznania na względzie, poznać niezdoła, bo ten niejest jak tamten, nieskończony, wieczny i wszechobecny. Pojedynczy człowiek niemoże być, jak powszechny, zarazem filozofem, teologiem, prawnikiem, lekarzem, filologiem, historykiem, dyplomatą, ekonomem, strategiem, strzelcem, rybakiem, krawcem, kowalem, zegarmistrzem, krótko mówiąc, niemoże być wszystkiem. Rospiętość poznania, nieznająca granic, jest własnością bożoczłowieczą; granica jest wszędzie, a więc i tutaj, rzeczą człowieczą. Każdego człowieka rozumnego jest przeto obowiąskiém, rospiętości swego poznania zakreślić naprzód pewne granice. Wszakże li jednemu rodzajowi poznania, t. j. li jednéj umiejętności lub nauce, możemy się poświęcić wyłącznie. Kto chce uścisnąć wszystko, niedotknie niczego! Lepiéj znać jedno, a dobrze, niż wiele, ale powierzchownie i niedokładnie. Od nas samych ograniczona rospiętość poznania, zowie się naszym naukowym widnokręgiem, horizon, sive sphaera cognitionis, Erkenntnisskreis. Wolno nam zakreślić sobie większy lub mniejszy poznania widno-

krąg; ale skoro to raz uczyniliśmy, powinniśmy w nim na całe życie pozostać, bo zmiana widnokręgów tych jest szkodliwa, i dość pracy czeka nas w jednym; powinniśmy starać się o poznania naszego w obrębie tym całkowitą pełność.

Stara loika rosprawiała tu o każdym naukowym widnokręgu w szczególności, o rozlicznych stosunkach między widnokręgami zachodzących, o rozmaitego rodzaju uczonych ludziach, i t. p. Wszystko to przedstawiliśmy także w Chowannie. Pod tym względem polecamy czytelnikowi zajrzeć we spomnianego dzieła §. 64., t. j. w Miscelle, zakończające Dydaktykę. — Tu pozostaje nam jeszcze li ta i owa drobnostka.

5) Widnokrąg poznania jest dokładném oznaczeniem rożnojedni między jaźnią naszą a naukowym przedmiotem, który w ogóle jest nieskończonością. Jaźń nasza ma li s pewną prawdą i pewną wiedzą, tak bespośrednim jak pośrednim przedmiotem naszym być mogącą, np. li s filozofią, teologią, prawnictwem i t. p. wejść w poznającą różnojednią; ma zamienić się li w filozofa, teologa, prawnika i t. p. Nazwiska takie jak filozof, teolog, prawnik, są doskonałemi wyrazami różnojedni jaźni i jéj naukowego przedmiotu. W filozofie leży jaźń pojedyncza i filozofia; w prawdniku, teologu, jaźń pojedyncza i prawnictwo, teologia. W różnojedni téj żywéj, chodzącéj, z nami rozmawiającéj, oczywista jest względna różnia i bezwzględna jednia. Rzecz osobliwa, że gmin, który niezawsze odznacza się umysłowością czystą, potępiając np. filozofią za to, że jéj namiestnik który, t. j. pewien filozof godzien jest potępienia, ugląda tu łatwiéj bezwzględną jednią, niż względną różnią! Wszelkie poznanie jest, jak Bóg-człowiek, powszechnością, kojarzącą się w niezliczone swe jednostkowe ogniska. Jak człowiek pojedynczy przedstawia w sobie Boga-człowieka; tak filozof filozofią, prawnik prawnictwo i t. p. Każdy widnokrąg naukowy jest poznania potopem; jego rospiętość nie zna granic. Stąd konieczność, że jednemu tylko widnokręgowi poświęcić się można; że ledwie i temu

podołamy; że przed nami zajmował on mnóstwo uczonych i po nas zatrudni głów tysiące, a przecież wyczerpanym niejest i niebędzie. Co to za nieskończoność! I niejestże to dostateczny powód dla największego nawet jeniuszu do skromności i pokory?

6) Człowiek określa naukowy swój widnokrąg z rozmaitych powodów. Raz idzie on za pewnym zewnętrznym interesem; inny raz słucha głosu wewnętrznego i rzuca się w objęcia téj nauki, do której ma największe usposobienie. Częstokroć wychowanie, przypadek, obca rada, lub inna okoliczność rosstrzyga tu na całe życie. Wszelakoż ten tylko zostaje w widnokręgu swym mistrzem, kto wybrał go samodzielnie i słuchał swego natchnienia; kto kocha rzecz swą i pracuje nad nią z roskoszą. Bez zapału i miłości przedmiotu, nikt niezaceluje i wsławić się niezdoła. Boginiom takim, jak nauki, służyć potrzeba z radością, dobrowolnie i ogniście. Tego rodzaju kapłaństwo jest tchnieniem Bożem. — Wszelki widnokrąg naukowy, nawet filozoficzny, jest pragmatycznym, ma bowiem zawsze pewien cel na oczach. — Każde poznanie ludzkie jest znaniem wiecznêm, pewną mądrością Bożą, objawiającą się przez człowieka. Skoroś więc wybrał dla siebie widnokrąg naukowy i w nim pracujesz; niepogardzaj innemi, bo i w innych, równie jak w twoim, żyje światło niebiańskie! Przestrogę tę powtarzać należy dzień i noc teologom, gdyż ci grzeszą tu najsnadniéj. Kto lekce waży inne widnokręgi, a własny wynosi pod obłoki, jest prawdziwym ślepowronem. — Ze wszystkich widnokręgów zasługuje filozoficzny na cześć największą, bo jest najrozleglejszy i polega bardziéj niż inne, na bespośredniości i samodzielności poznania; ze wszystkich widnokręgów jest znowu teologiczny najmniéj godzien tych zaszczytów, jakich doznaje, bo depce nogami poznania bespośredniość i samodzielność. Wszelakoż i filozof niema prawa cenić rzeczy swéj za wysoko, a teologa uważać za fraszkę, bo wszystko na świecie ma swe zasługi i jest niezbędnie potrzebne. — Jak w każdym człowieku cała ludzkość, tak w każdéj nauce przeglądają się wszystkie nauki.

Jak poznając Innych, poznajesz samego siebie; tak inne nauki objaśniają Ci tę, którę sobie obrałeś. Niezasklepiaj się zatém w jednym przedmiocie; ale spoglądaj czasami na pobratymcze. Inaczéj podobny będziesz do zamkniętéj w ciasnéj skorupie muszli! Nieścieśniaj, ale raczéj rosszerzaj, ile podobna, widnokrąg własny, abyś tém snadniéj boga-człowieka w osobie swéj mógł przedstawić! Wszechstronność jest najkosztowniejszą osobą i nauki naszéj perłą. — W jednym i tymżesamym widnokręgu może być mnóstwo barw i odcieni. Przybierz więc natychmiast pewien charakter, i bądź mu wierny, aż do zgonu. Jak osoba, tak i nauka bez stałego charakteru warta niewiele. — Usiłuj zdobyć zupełną wolność w twym widnokręgu i nieobrażaj wolności widnokręgów innych! Wolnością żyje wszelka umiejętność; bez niéj pogardliwą jest służebnicą. Wolność tego rodzaju niezagraża ani religii, ani państwu, jeżeli religia i państwo kochają istotnie postęp i widzą w świetle największą swą potęgę. Szczególniéj filozofia powinna być swobodna, bo to Bogini, na któréj skroniach słońce ludzkości lepszéj! Teologia stara się ciągle zrobić ją swą dziewką, i uważa ją zwykle za to. Przypominamy tu jéj słowa Kanta: „Dobrze, ale dziewka ta, nie niesie za panią swą ogona od sukni. I owszém idzie przed nią, trzymając w ręku pochodnią!“ — Czego człowiek niewie, to znajduje się za jego widnokręgiem; co wie, jest w jego widnokręgu; czego niewie, lecz wiedzieć może, jest mimo jego widnokręgu; czego zaś wiedzieć niezdoła, to przechodzi jego widnokrąg. Są to względne różnice. Bezwzględnie wszystko jest w widnokręgu człowieka, bo poznanie nasze jest znaniem Bożém. — Ile pojedyńczych nauk w powszechnym umiejętności całokształtcie, tyle oddzielnych zastósowań filozofii. Filozofii rodzajów jest tyle, ile umiejętników, a zaczém 219,024. (Patrz §. 29. 5.) Liczbę tę rozmnożyć potrzeba przez liczbę nauk wszystkich. Jest to nieoznaczony milion! Tu widzisz, czytelniku, niezmierzoną poznania rospiętość!

7) Pod rospiętością poznania rozumie się także pewna i stósowna nauki jakiéj rościągłość. W tedy jedynie nauka ta lub owa jest należycie rospięta, skoro o każdym szczególe mówi na swém miejscu i tak obszernie, ile tego przedstawienie rzeczy koniecznie wymaga. Nasza Myślini ma rospiętość. Skróć ją we dwa, lub trzy arkusze druku, a rospiętość jéj odbierzesz! Tego rodzaju rospiętość, jeżeli nie wychodzi za pewne granice i niestaje się rozwlekłością, ważną jest nader na polu umiejętném. Szczególniéj w filozofii potrzebna jest stósowna wykładu rozległość, bo jedynie tym środkiem oddalić się dają tak łatwe w téj krainie nieporozumienia. Filozof, znający czytelników praktycznie, ma zgoła swym obowiąskiem, powtarzać, jak to uczyniliśmy nieraz już w Myślini, główne swe zasady, przedstawiając je coraz z innéj strony i w innych słowach. Bardzo trudno tu bowiem porozumieć się dokładnie ze światem. Znana to prawda już dość powszechnie, iż filozof przynajmniéj dziesięć dzieł wydać musi, nim ludzie pomiarkują, czego on żąda właściwie!

§. 35.

Napiętość poznania.

1) Napiętość poznania jest także pełnością poznania, ale uważaną ze strony wewnętrznéj. Kto tak pisze, że w każdym jego peryodzie ściska się w małe krople nieprzebrany ocean myślenia; że każdę jego stronkę można stokroć przeczytać, i zawsze na niéj znaleść coś nowego, coś takiego, czegośmy dawniéj niespostrzegli; kto zajmuje uwagę czytelnika tak dalece, że ten zapomni, iż żyje, i niepołoży książki tak długo, aż ją zupełnie ukończy; kto umie w kilku wyrazach zamykać nieskończoność i jedném słówkiem powiedzieć niesłychanie wiele; kto jednym zarysem topi Cię w bezdenném szczytności niebie, lub w głębokościach filozoficznego badania; ten rozlewa naukową

napiętość i jest jéj mistrzem. Napiętość poznania jest niewidzialną i wszechmocną duszą poznania rospiętości. Czém w rospiętości poznania są rozliczne, wielkie, obszerne nauki; tém w napiętości poznania głębokie ducha spojrzenia, i potopowe fale badającéj myśli. Jak w rospiętości poznania gra rolę obszerność i uczoność, tak w napiętości poznania cudowna jakaś siła i podbijająca krótkość. Jeżeli rospięte poznanie ubiega się za uściśnięciem wszystkości; to poznanie napięte tuli do piersi swéj spekulacyjną jedność. Ta jedność jest duchem ludzkim i boskim w bezwzględnéj jedni, lub téż jaźnią naszą wewnętrzną, przyjmującą w siebie całe idealności niebo. Jedynie przecząca i gmach swój a priori budująca umiejętność, czyli jedynie spekulacya może rozwinąć w sobie napiętość. Gdzie niema twórczego ducha i umysł śpi spokojnie; tam napiętości poznania niedostrzeżesz. Napiętość poznania = duch czynny. Im duch potężniejszy; tém większa napiętość. Napiętość jest wszędzie i zawsze jeniuszu potęgą, działającą cuda; jest somatycznemu oku niewidzialną umiejętności psychą; jest demonem, mieszkającym w nerwowych gangliach naszéj mowy, lub naszego dzieła. Wielu śmiertelnych, zwłaszcza zwyczajnego kroju, niema dla téj niebiańskiéj mocy najmniejszego uczucia. — Oto miniatura Bogini, o któréj mowa!

2) „Duch, mówi Szelling, jest wiecznie zaklętą wyspą, do któréj ze stałego lądu materyi, ani prostą drogą, ani bezdrożami, przedrzeć sie niepodobna.“ Duch jest wiecznością, bezwarunkową monadą, ideą wszech idei, istotą, o któréj niemożna ani mieć, ani dać wyobrażenia. Wyobrażamy sobie albowiem li rzeczy zmysłowe, a duch należy do niewidzialnego świata. Tylko duch ugląda ducha, a to sam przez się, wprost, bespośrednio. Kto oczu niecielesnych nieposiada, lub jeszcze nierostworzył; temu żaden filozof niepomoże. Umysł jest przeciwnikiem zmysłu; jest płomieniem niebiańskim, zamieniającym ziemię w etery czyste. Gdzie się rozbudził zupełnie; tam zeszło w duszy słońce idealności i zajaśniał dzień, o którym człowiek zwy-

czajny w żadnych romansach nienabierze wyobrażenia; tam występuje Metafizyk! Spekulacya, ta córka umysłu, to dzieło czystego ducha, posiada w sobie potęgę niewypowiedzianą. Jest to Syrena, zdolna jeniusz nawet największy, w którym poruszył się umysł, pozbawić rozumu aż do ostatniéj okruszyny, i trzymać go w swéj mocy samém słowem, jak wąż grzechotnik królika samym wzrokiem. Tak igrała n. p. z wielkim Platonem, Leibnicem, Fichtem, Heglem i innemi Cherubinami rodu naszego. Dzielny Metafizyk tworzy szkołę bez mozołu, bo moc myślenia, leżąca w napiętości jego poznania, zdobywa snadno młodzież ognistą. Dość tu na kilku wystrzałach z dział idealności. „Rzecz to piękna, mówi Jean Paul, że człowiek właśnie w młodzieńczych, dzikich latach, niezdolnym będąc bynajmniéj do systematycznego działania, tak chętnie przyjmuje obce naukowe Systemata, a to bez ich pewnéj kastracyi, bez najmniejszéj odmiany. Tak taniec świętego Wita porywa li niedojrzałe jeszcze osoby! Tak kapłanki w wyroczni pytyjskiéj i śpiewaki sekularnych jubileuszowych hymnów musiały być zupełnemi, całkowitemi dziećmi.“ Niema w tém nic osobliwego. Wszakże systematyczność powinna być nasamprzód w głowie, a późniéj w sercu, nim objawić się zdoła w woli i czynie. Ale to rzecz prawdziwie osobliwa, że młodzian opuściwszy umiejętnią i zostawszy mężem, mimo przeznaczenia swego do samodzielności, pozostaje za zwyczaj w dawniejszym swym stanie biernym, pieje długo za ulubionym swym professorem, i jurat in verba magistri! Przecież i to daje się usprawiedliwić. Umysł nieprzychodzi wszędzie aż do takiéj czynności, która się twórczością zowie, a ludzie żyją tak chętnie w latach swych szkolnych i lękają się utracić tego roskosznego raju! Metafizyk tryumfuje przy takich okolicznościach, bo potęgą napiętości swego poznania zdobywa młodzież, i utwierdza szkołę. Nieznośny to widok takiego człowieka, co zowie się filozofem, a niema filozofii własnéj! Od kogóż więc na świecie godzi się wymagać oryginalności! Ale duch ludzki zdaje się być podobny do węża dusiciela, co zjadłszy raz kozę, zasypia spokojnie i dłu-

go! Godna uwielbienia jest moc napiętego poznania, wszelakoż li twórcza. Zwolennik obcéj spekulacyi, śmieszna to istota. Patrz na Niemca myślącego heglowską głową, będącego więc zerem, a ważącego się przytém potępiać jakiego samodzielnego filozofa, n. p. Herbarta! Niejestże to w swoim rodzaju prawdziwa karrykatura? Ale ta karrykatura właśnie jest najlepszym potęgi napiętego poznania dowodem. — Polecamy napiętość myśli każdemu, ale własną. Przyjęcie w siebie obcéj, rodzi zarozumiałość; robi nas podobnemi do żaby Ezopa, co nadyma skórę i pragnie być wołem. Młodzieży polska, przestrzegamy Cię przed wszelką Spekulacyą, nawet przed naszą Myślinią! Ucz się myśleć, ale uważaj każdę umiejętność li za pokarm twéj duszy, i pamiętaj, abyś własnéj samodzielności nieutraciła! „Uzbrój się, mówi Jean Paul, przeciw despotyzmowi każdego systemu puklerzem innych systemów i nauk rozmaitych, oraz broń téj wolności, dla któréj serce bije Ci tak gorąco! Szczególniéj między Metafizyków nieudawaj się bez otoczenia się całym fizyków, historyków i poetów orszakiem!“ — Tyle o cudownéj potędze i podbijającéj mocy, towarzyszącéj napiętości poznania.

3) Napiętość poznania, wylewając się rzeką szeroką w słowach lub pismach naszych, przybiera pozór rospiętości. Wszelakoż zostaje ona wszędzie, czém jest istotnie, a mniemana jéj rospiętość jest li dłuższą umiejętną jéj podróżą. Można pisać z największą w świecie napiętością, a przecież wydać dzieł wiele. Krótkość nadzwyczajna, lakonizm, gaskonizm, szczupłość książki niejest już napiętością. Można li jeden peryod napisać lub wyrzec, i okazać się rozwlekłym. Atoli mięszają niеraz bezwzględnie napiętość s krótkością, a to równie, jak rospiętość z obszernością. „Duch, woła np. Jakobi, niewytrzyma pod naukowości prasą, bo niemoże i niepowinien stać się trupią literą. Zostaje on zawsze na pódwórzu, pod gołém niebem, za bramami umiejętności kościoła, i ucieka natychmiast, gdy rzecz się rosszerza!“ Jakobi ma tylko pod pewnym względem słuszność. Kto filozofuje dla zwyczajnego czytelnika, dla większéj publiczności, powinien być krótki.

Malutkie dziełko, ale trafiające w sedno duszy i porywające ją s sobą, działa tu więcéj, niż księga rozległa, któréj nikt nieprzeczyta. Inaczéj przecież ten myśli, kto ma na oczach, nie czytelników, ale umiejętność! Fryderyk Szlegel wykładał w Jenie filozofią i kończył każdy swój przedmiot z nieukontentowaniem słuchaczów, co półrocznego kursu oczekiwali i za półroczny zapłacili, w sześć tygodni. Żaden téż z jego uczniów, bez prywatnéj pracy i pilności, niezdołał zdać examinu z loiki. Mag północny Haman i Franciszek Baader, wydawszy od czasu do czasu kilkoarkuszowe dziełko, sądzili, iż rzecz swą przedstawili w pełni i wyczerpali należycie. Nasz Bochwic zdaje się tejże saméj ulegać chorobie. Tymczasem rzecz się ma przeciwnie. O, żaden filozof, wydawszy dzieło rozległe i czytając je po pewnym czasie, niewyznał jeszcze, że przedmiot swój zmalował w takiéj pełni, iż nic mu już niebraknie! I owszém, spostrzega, iż niejednéj rzeczy ważnéj nierozwinął zupełnie, niejednéj ani dotknął! Obszerność należyta, niejest rozwlekłością i pedanteryą, ale zaletą. Przy niéj można celować także w napiętości poznania.

4) Mówiliśmy li o napiętości poznania, i dla tego oznaczyliśmy umysł, jako jéj ojca i twórcę. Wszelakoż są inne jeszcze napiętości rodzaje. Widzisz ją w poezyach, krytykach, romansach. Um, ten żyjący w duszy poeta, i rossądek, ten w duszy naszéj przesiadujący krytyk, są umysłem niezupełnie rozwiniętym, idealnością naszą, stąd téż napiętości pewnéj twórcami. Ileż napiętości np. w sonnetach krymskich Mickiewicza! Napiętość ducha, objawiająca się w romansach, jest także umu utworem i polega na interesie, którym tchnie w czytelnika bajka. — Młodzież zdolna jest li do rospiętego poznania; w wieku męskim rozwinąć się może napiętość, a starość gadatliwa przeistacza się w rozwlekłość. — Godna wielkiego szacunku jest rospiętość, bo podaje nam pełnego poznania wszystkość; ale jeszcze czcigodniejsza jest napiętość, bo zlewa tę wszystkość w jedność. Rospiętość do napiętości, jak ciało do duszy. I któż nieda duszy pierwszeństwa nad ciałem? Atoli sama napiętość jest, równie jak sama rospiętość, jednostronnością

i jaźni naszéj chorobą. Jak podobna łuk napiąć, skoro ten niema rospiętości? Tożsamo rozumie się o wszelkiéj nauce. Dobra napiętość, lecz jedynie śród rospiętości, t. j. jako dusza w niéj wiejąca!

§. 36.

Spiętość poznania.

1) Rospiętość poznania jest, jak już rzekliśmy, jego pełności ciałem, a napiętość duszą. Spiętość jest tu jaźnią. Spiętość poznania jest jego rospiętością i napiętością w jednym harmonijnym zlewie, zaczém rogiem obfitości umiejętnéj, pełnością podobną do takiéj, jaka z rąk Boga wychodzi. Poznanie rospięte wyczerpuje wszystkość przedmiotu, napięte przedstawia jego jedność, a spięte występuje z jego organiczną całością. W całości téj przegląda się realno-idealny, czyli rzeczywisty przedmiot, i realno-idealna, czyli rzeczywista jaźń nasza, jako w swéj doskonałéj i pełnéj różnojedni środkowéj. Jest to filozofia w najściślejszém słowa znaczeniu. Tylko rospięta i napięta, tylko empiryczna i spekulacyjna umiejętność w jedni, może być filozofią, czyli umiejętnością spiętą. Spiętość poznania objawia się tam jedynie, gdzie rospiętość przedmiotu czaruje nas niesłychaném swém bogactwem i co chwila podaje nam naukową treść inną, tudzież gdzie przedmiotu napiętość wznieca w nas wszędzie interes i porywa duszę wewnętrzną swą wartością; gdzie rospiętość i napiętość przenikają się nawzajem, i tworzą, tak w ogóle jak we wszystkich szczegółach, jednę wielką umiejętną okiestrę, czyli pełen, okrągły, zachwycający całokształt. — O spiętości poznania niemają w Niemczech należytego wyobrażenia. Tu panuje albo Empirya, albo Spekulacya, zaczém albo rospiętość, albo napiętość. Do różnojedni tych dwu przeciwieństw jeszcze tu nieprzyszło. Jak różnojednia, tak spiętość jest polskiéj filozofii charakterem. S tych

powodów podajemy tu li Chowannę naszę, jako najlepszy z dotąd nam znanych przykład spiętości poznania. Wreszcie widzisz tę spiętość także w Myślini.

2) Empiryków jest tyle, ile ludzi, czyli nieskończona mnogość; Metafizyków masz niewiele, wszelakoż liczbę znamienitą; ale Filozof prawdziwy jest niesłychanie rzadkiém na ziemi zjawiskiem. I niedziw temu, albowiem trudna, nad wszelki wyraz trudna, jest wyborna spiętość poznania. Tu trzeba niezmiernie wielkiéj nauki, odczytania olbrzymiego i Micyssypowemi strumieńmi wzbierających najróżnorodniejszych wiadomości, bo rospiętością nienacechujesz twéj pracy; tu potrzeba także twórczego ducha i oryginalnych myśli, bo inaczéj napiętości poznania niedosięgniesz; potrzeba zatém dwu przymiotów; które rzadko się jednoczą i chodzą s sobą w parze. Lecz oprócz tego należy się mieć mysł filozoficzny i umieć obejmować życie w całéj pełni, tak jak je Bóg rozlał w przyrodzeniu. Można opuścić kraje zmysłowości i krążyć na skrzydłach orła w górnych czystego myślenia eterach; niejest to przecież już dosyć, aby ujrzeć rzeczywistość, stać się filozofem i płodzić spięte poznanie. Filozof każdy musiał dać dwu boginiom wielkim i pięknym rozdzierającą serce odmowę, t. j. Empiryi i Spekulacyi. Nawet i w ten czas, szczęśliwy, jeżeli nieosiadł na koszu i zdołał spostrzedz oblicze filozofii!

3) Filozof, celujący spiętością poznania, buduje umiejętne całokształty, w pełności znaczenia tego wyrazu. On jedynie jest prawdziwie systematyczny. Empiryk daje nam li naukowe sicze, czyli tak zwane aggregata, rapsodye; metafizyk li umiejętne łęcze, t. j. schemata; sam filozof występuje z umiejętnemi wiecami, których sploty tworzą systematyczny całokształt. Filozof istotny nienawidzi wszystkich, a szczególniéj własnych zwolenników; odpycha od siebie flotylle rekrutów i nierozdziela pucharami mądrości masłocznikowéj, zabijającéj obcą samodzielność; bo nieprzyszedł do kształcenia kukawek i papug, ale do zachęcenia ludzi, aby każdy z nich usiłował zostać w swoim rodzaju Bogiem-człowiekiem i do-

piąć wyniosłego swego przeznaczenia! Jak Bóg, tak i on, niestwarza Helotów, ale wolne, samodzielne istoty. Jego kapłaństwo jest najczcigodniejsze na ziemi, bo z ust jego płynie prawdziwa świętość, płynie to, co rospala w innych własną ich boskość. On nie rostwiera szkoły umiejętnéj, bo to już sektarstwo, stronnictwo, średniowieczna szczególność. Do jego szkoły należy każdy człowiek z własną głową i z własném zdaniem. Radość mu przynosi wielką, skoro który z jego uczniów stanie mu, iż tak rzekę, na ramionach, i mysłem swym rozleglejszy świat widzi od niego. Wtedy rzecze on z dziękczynieniem Bogu: „Umieram spokojnie, bo wychowałem godniejszego od siebie dla prawdy, wiedzy i poznania samodzielnego kapłana!“ — S téj strony stoi Spinosa, pomimo swego Panteizmu, nader wysoko. On niezbudował szkoły, ale iluż oryginalnych filozofów wywołał i dotąd wywołuje? Także Szelling, pomimo tego, że w ostatnich swych naukach zdziecinniał i przyjął jarzmo twierdzenia, stoi pod tym względem wysoko. Jego szkołą są: Oken, Stefens, Szubart, Wagner, Troxler, Hegel, t. j. same oryginalne głowy.

4) Kto nieczuje się, jak Bóg w niebie, samodzielném i wystarczającém, przynajmniéj pod względem poznania, sobie samemu bóstwem; kto nieczuje, że całe człowieczeństwo żyje w jego piersi i że głos jego rozlewa się słowami Bożemi; kto w myśle swym niewidzi mysłu Cherubinów, uglądających Stwórcę gołemi oczyma; — niechaj nieważy się występować jako filozof! Jedynie jeniusz wszechstronny i nadzwyczajne zdolności mogą uprawiać święte poznanie s korzyścią powszechną. Praca tego rodzaju uda się li istotnéj samodzielności. Tu zwolennictwo i powaga są chińskiemi murami, które rozbić potrzeba własną głową. Filozof bez samodzielności; to nie filozof, ale trup filozofa!

Następne są znaki filozofa istotnego, objawiające się już w młodzieńcach, które tu przytaczamy, ażeby ten i ów mógł je do siebie przymierzyć, i zostać filozofem, lub też pożegnać się raz na zawsze s tym zawodem: „Kto dla wszystkich nauk i umiejętności bez wyjątku żywy mysł okazuje;

kto je miłuje równie gorącą miłością i każdéj pragnąłby się poświęcić; kto dla nauk li do chleba i do znaczenia w świecie wiodących, jako dla rzemieślnictwa hańbiącego wyniosłość mądrości, niewiele ma szacunku; kto kocha prawdę i wiedzę dla tego, że godne są kochania, nie zaś, że obiecują nam pewne ziemskie korzyści; ten objawia filozoficzne usposobienie. Kto w umiejętnościach i naukach tak mnogich, jak dziś przed nami się rostaczają, nieugląda jednéj i téj saméj umiejętności, tudzież we wszystkich filozofiach, nawet najsprzeczniejszych s sobą, niewidzi jedynéj i wiecznéj, występującéj co chwila w innéj postaci filozofii; kto we wszelkiéj różni niedostrzega jedni, a we wszelkiéj jedni różni, czyli niepojmuje różnojedni; ten niech da pokój filozofii! Filozof znajduje wszędzie jednę i tężsamę niezmierzoną, wieczną, wszechobecną całość, oraz jéj ognisko Boga; w małym proszku wielką naturę, w każdym kwiatowym pączku pięknie odsłonione słowo Boże; znajduje wszędzie całość, i cokolwiek sam płodzi, jest całokształtem. Jego utwory są organicznemi porodami, tak, jakby je matka powiła. Czego się dotknie swym jeniuszem, to nabiera życia i pełniejszéj, doskonalszéj postaci. Już w szkołach reformuje te nauki, których się uczy. W żadném umiejętném dziele nieotrzymuje zupełnego zaspokojenia. Sam bije dla siebie naukowy gościniec, przezwycięża wszelkie zawady, a do dzieła swego niewiele potrzebuje materyałów. W prawdach powszechnie uznanych dochodzi fałszu, a w tém, co okrzyczano fałszem, odkrywa pewne promienie prawdy. Niczego nienazywa fałszem; wszystko niemal jednostronnością. On sam chce kościół dla wszechstronności wymurować. Powaga jest mu nieznośniejsza od kozackiego knuta. Bóg jest najgłówniejszym, jedynym celem jego badania. Już bardzo wcześnie budzi się w nim żądza nienasycona do przekonania się o tém, co nas czeka po śmierci. Poetów ceni, ale jako najroskoszniejszych bajarzy. Prawda goła, rzeczywistość jest dla niego najpoetyczniejsza. — Gotów jest w każdéj chwili iść na stós płomienny za swe przekonanie.“ — Kto znamion tych i podobnych niespostrzega w sobie, niech czytuje pisma filozoficzne, ale niech niepoświęca

się filozofii wyłącznie! Dla niego Bóg przeznaczył wydział inny, twierdzący, chleborodny. I zyska na tém wiele, bo filozofa oczekuje walka najokropniejsza przez całe życie, a przytém polska biéda s polską nędzą! Trzeba potęgi nadziemskiéj do nadziemskiego tego kapłaństwa!

5) Rospiętość, napiętość i spiętość panują, nie na samych naukowych obszarach, ale także w literackich utworach i w poezyi. Plastyczny, czyli empiryczny Homer np. odznacza się rospiętością; romantyczny, czyli metafizyczny Szyller napiętością, a filozoficzny Göte spiętością. Göte jest najwyższym poetą na ziemi, bo jego boginią jest prawda i rzeczywistość. Między Polakami niema ani jednego poety w takim rodzaju, bo nasi Muz wychowańcy dają nam same marzenia. Cechuje ich wprawdzie idealność, atoli nie na umyśle, jak w Szyllerze, lecz na umie łgarzu polegająca. Sam Garczyński niejest filozoficznym poetą. Słuchał on wprawdzie Hegla, ale niemając w jaźni swéj filozoficznego usposobienia, obrócił się przeciw filozofii, bo jak naturalna, umu jego zaspokoić niemogła! Inaczéj zupełnie korzystali Szyller i Göte s Kanta! — Jednoczyć w poznaniu swém rospiętość, napiętość i spiętość trudną jest rzeczą, przecież nie niepodobną do urzeczywistnienia. — Odróżniaj w sferach tych ważność od trudności. Nauka może być bardzo ważna, a przecież nietrudna, jak i odwrotnie. Także głębokość i trudność są innemi rzeczami. Można przedmiot najgłębszy plastycznie przedstawić i dla chłopca szkolnego uczynić zrozumiałym, a pedant stylistyczny zrobi najłatwiejszą rzecz niesłychanie trudną. W Heglu nie wszystko jest równie głębokie, jak trudne. Dla ludzi mniéj myślących jest trudność głębokością. — Szperań umysłowych nie należy się potępiać dla tego, że nie obiecują światu korzyści. Wszakże z Astrologii urodziła się Astronomia, z Magii naturalnéj Fizyka, a z Alchemii Chemia! — W poznajnikach trzech naukowéj pełności dyszą wszystkie ilościowe wiedzniki (§. 23.). W rospiętości żyje wszystkość, nieskończoność i ogólność; w napiętości jedność, wieczność i szczegól-

ność, we spiętości całość, wszechobecność i pojedynczość. — Mając na względzie rospiętość, napiętość i spiętość, poznasz, czyli podana Ci nauka jest pełna, lub niepełna. S tych powodów rospiętość, napiętość i spiętość są poznajnikami naukowéj pełności. Tu widzisz jawnie znaczenie poznajników.

II. Jasność, jako poznaniobłam drugi.

---

§. 37.

Znamiona przedmiotowe, jako poznajniki naukowéj jasności.

1) Jasność poznania przedstawia, jak już (§. 33. 3.) wiemy, nicestwo i jakość, czyli drugi prawdo- i wiedzobłam. Jak nicestwo w jakości, tak znowu jakość w jasności poznania znajduje swą namiestniczkę. — Jakość ma swemi podwiedzobłamami zewnętrzność, wewnętrzność i jądrowość (§. 22. 2.) Jak przeto rospiętość, napiętość i spiętość są pełności poznania; tak znowu zewnętrzność, wewnętrzność i jądrowość jasności poznania charakterami. Jakoż poznajniki jasności są, biorąc je pod ogólną rubrykę, li zewnętrzne, wewnętrzne i jądrowe. Jakość znaczy tyle, co przymiot. Ponieważ jasność jest poznania jakością w ogóle, więc wszystkie przymioty poznania dotyczą się jego jasności i są jéj barwami. Obszerność np. jest zewnętrzną, głębokość wewnętrzną, a zupełność jądrową poznania jasnością. Tożsamo rozumie się o rospiętości, napiętości i spiętości poznania, będących jego pełności wyrazem. Są to także przymioty poznania; dają się więc uważać za jego jakość, zaczém za jasności rodzaje. Jasność tedy jest najwyższym poznania przymiotem, królową wszystkich innych jego własności. Jest to jakość matka.

Kto umiał poznanie swe oblec w białą suknię jasności, dopiął już nadzwyczaj wiele. Mrok zamienił się mu we wschód słońca, a północ w południe. Nie bez głębokich pobudek Spinossa zrobił jasność sprawdzianem poznania, a Leibnic widział w niéj ostateczne i najdoskonalsze monad swych wykształcenie. Jasność jest bez wątpienia probierczym głów porządnych, lub nieporządnych kamieniem. W głowie jasnéj wszystko jasne.

2) Przedmiotem jaźni poznającéj jest prawda i wiedza w harmonijnéj jedni, czyli pełna i żywa całość. Chciawszy przyjrzeć się bliżéj téj całości; trzeba rozróżnić w niéj pewne, uderzające oko i do składu jéj należące rosczłonia. Rosczłonia te są jéj charakterem, rozjaśniają jéj istotę, i zowią się technicznie od wieków znamionami, notae, Merkmale. I tak np. stnienie, istnienie i istniostnienie są znamionami prawdy; byt, nicestwo, żywo- i bożostan znamionami każdéj prawdoświeci; realność, idealność i rzeczywistość znamionami wiedzy i t. p. Nasz sprawdzian poznania (§. 32.) jest summą i iloczynem wszystkich tych znamion prawdy, wiedzy i poznania, jakie w rozbierzach odsłoniliśmy. Rzecz i jéj znamiona są względem badającéj jaźni przedmiotowością, która przegląda się w nas i do słowa swego przychodzi. Nie rzecz sama, ale także jéj znamiona, jeżeli szukają swego przeświadczenia, mają odprawić wędrówkę do naszego mysłu. Czémże więc są znamiona, o których mówimy? Jest to rozliczna jakość s przedmiotów wyzierająca, i będąca ich charakterem, cechą nieskończonéj ich różnicy wzajemnéj. Jak przedmiot sam, tak i jego znamiona niesą naszego poznania, ale jaźni przeciwieństwem. Dopiero wtenczas, gdy przedmiot i jego znamiona spławią się w jaźni naszéj i zrosną z nią we środkowéj różnojedni, objawia się poznanie. Jakiéj natury jest przedmiot sam; takiéj natury są i jego znamiona. Mamy więc empiryczne, spekulacyjne i filozoficzne znamiona, a to równie, jak przedmioty. Są to także znamiona zewnętrzne, wewnętrzne i jądrowe. Znamiona w ogóle są jasnemi barwami trójcy w prawdzie i wiedzy żyjącéj, które, odbijając się od tła

jaźni naszéj, jak promienie słońca od chmury, tworzą w poznaniu piękną siedmiofarbną tęczę, wierny swój obraz i podobieństwo, zamieniające się w ludzkie słowo. Jest to błyskawica rzeczy w duszę naszę wpadająca i odzywająca się z niéj grzmotem!

3) Znamiona przedmiotowe są nadzwyczaj wielkiéj wagi, bo przez nie jedynie bliżéj poznajemy rzeczy. Bez nich ściślejsze poznanie, a témsamém istotne poznanie, poznanie w ogóle jest niepodobieństwem. Jeżeli mówię: „Prawda jest prawdą,“ to choć wiem, że jest, niewiem przecież czém jest prawda. Jeżeli zaś spostrzegam pewne jéj znamiona i odzywam się np.: prawda jest rozłogą, przyczynowością i rosświatem, to poznaję prawdę rzeczywiście i coś wyrzekłem; — wprzody albowiem właściwie nic niepowiedziałem. Empiryczne znamiona wiodą nas do nieskończonéj liczby wyobrażeń; metafizyczne rozwijają naszę ideę; a filozoficzne kształcą nasze objęcie; wszystkie trzy rodzaje rozjaśniają nasze poznanie, nadają mu rospiętość, napiętość i spiętość. Biorąc rzecz ściśle, poznajemy przedmiot nasz li przez to, że chwytamy jego znamiona. Wszystkie nasze umiejętności i nauki są przeto zbiorem pewnym znamion prawdy i wiedzy. Nasza bierność, czynność i dzielność, a nawet nasza samodzielność, opiera się na większéj lub mniejszéj mocy dostrzegania znamion przedmiotu, których dawniéj nieznano. Znamiona korzenią się wprzedmiocie, i są myślami Boga w nim stężonemi, spetryfikowanemi; są martwemi i niememi omówcami przedmiotu, których przeznaczeniem, przyjść w ludzkiém poznaniu do swego przeświadczenia i słowa. Ponieważ prawda w przedmiocie i prawda w nas są jedną prawdą; więc znamiona przedmiotu są także jaźni naszéj znamionami. Tu widzimy znowu, iż jaźń nasza jest całém stworzeniem w jedném ze swych ognisk czasowych. Przychodzimy zatém do poznania znamion przedmiotu bespośrednio i samodzielnie, t. j. różnojedniąc siebie s przedmiotem.

4) Im wierniéj i dokładniéj zbieramy znamiona przedmiotu naszego, i różnojednimy je z jaźnią własną, tém ja–

śniejsze jest nasze poznanie. Znamiona przedmiotowe są tedy atomami jasności poznania, o któréj mówimy. Im ciemniéj i zawiléj widzimy znamiona w naszym przedmiocie; tém ciemniejsze i zawilsze jest poznanie nasze. Znamiona niesą w przedmiocie samym ciemne i zawiłe, ponieważ Bóg je wyświecił i uporządkował jak najdoskonaléj. Nasza głowa jedynie jest przyczyną, iż natrafiamy w przyrodzeniu na ciemność i zawiłość. Dla dzieci i ludzi dzikich niema w naturze harmonii, ale odmęt. Tylko w głowie wykształconéj znakomicie rostwiera się oko dla przyrodzonego porządku. Im więcéj badamy, im wprawniejsi jesteśmy w poznawaniu samodzielném; tém porządniéj uchwycamy doskonale od Boga samego uporządkowane przedmiotów znamiona. Także tylko jasność jaźni zdoła się zmierzyć z jasnością rzeczy, i odezwać się w jasném poznaniu!

Jakkolwiek wszystkie znamiona dają się podciągnąć pod zewnętrzne, wewnętrzne i jądrowe; wszelakoż mają swoje osobliwości i godne są uwagi ich rodzaje. Stara loika opisuje te rodzaje s troskliwością. My uczynić musimy tożsamo. Uporządkowanie téj rzeczy należyte, będzie tu naszą zasługą.

§. 38.

Rodzaje znamion, oraz ogólne uwagi nad jasnością poznania.

1) Ponieważ jasność poznania jest jego jakością, więc podwiedzobłamy jakości, jak to już rzekliśmy, stanowią zasadę znamion najpierwszych i najkardynalniejszych. Znamiona są tedy nasamprzod:

a) zewnętrzne, notae externae, äusserlich,
b) wewnętrzne, internae, innerlich,
c) jądrowe, nucleosae, kernhaft.

Znamiona *zewnętrzne* są empirycznéj natury, jak np. *przejrzystość* jest znamieniem szkła, *białość* znamieniem śniegu, *gładkość* znamieniem słoniowego zęba, *szorstkość* znamieniem szczotki i t. p. Znamiona *wewnętrzne* są znowu metafizycznéj natury, np. *um, rossądek* i *umysł* są znamionami duszy. Ponieważ zewnętrzne i wewnętrzne znamiona znajdują się s sobą w walce, jako dwa przeciwieństwa, i przedstawiają pewien żywostan, w którym wewnętrzność staje się co chwila zewnętrznością, jak nicestwo bytem, a zewnętrzność wewnętrznością, jak byt nicestwem; więc, *razem wzięte*, zowią sie znamionami *chwilowemi*, lub *zmiennemi*, *notae caducae*, *vergängliche Merkmale*. — Znamiona *zmienne*, czy zewnętrzne lub wewnętrzne, wszystko to jedno, są znowu dwojakie. Jeżeli dotyczą się pozornéj i samowolnie od nas nadanéj wartości rzeczy, zowią się *stosunkami*, *relationes*; jeżeli zaś oznaczają istotną ich czasową wartość, *stanami*, *modificationes*. Bierzemy tu za przykład człowieka w ogóle. *Stosunkami* człowieka są: król, minister, pan, sługa, chłop, bogacz, żebrak, wszelka oznaka i różnica dowolnie ustanowionego towarzyskiego znaczenia; a *stanami* człowieka są: mędrzec, głupiec, poeta, filozof, uczony, nieuk, zdrowy, cherlak, hypokondryk, wszelka oznaka i różnica w istocie saméj człowieka leżąca, i będąca, mniéj więcéj, jego rzeczywistą, lubo czasową wartością. — Stosunki i stany, razem wzięte, zowią się *przychodami*, lub *przypadłościami*, *accidentia*. Przychody są znamionami *nabytemi*, i summaryczną nazwą wszystkich znamion zmiennych, tak zewnętrznych jak wewnętrznych.

Znamiona *jądrowe* dotyczą się słowa Bożego w rzeczach, i zowią się dla tego w staréj loice *ustawicznemi*, lub *stałemi*, *notae immanentes*, *beharrende Merkmale*. Jest to w pewnym rodzaju przeciwieństwo znamion zmiennych. *Zmienne* znamiona cechują przedmioty tylko na pewnych miejscach, w pewnych czasach, lub przy pewnych okolicznościach, jak np. *kwiecie*, jako znamię drzew owocowych, *burza*, jako znamię morza, *młodość*,

piękność, choroba, jako znamiona ludzi. Ryk, albo raczéj grzmot, jest zmienném, lub chwilowém znamieniem wojennego działa. Stałe znamiona przeciwnie cechują przedmioty wszędzie i zawsze, czyli bezwarunkowo; są drugą ich naturą, rzeczą od istoty ich nierozłączną, n. p. przezroczystość i twardość, jako znamiona dyamentu. Ryk, albo raczéj grzmot jest znamieniem stałém armatniego wystrzału. — Nieraz wielkiéj jest nader wagi, umieć dobrze rozróżniać znamiona stałe od znamion zmiennych Tu jeden przykład. Czcigodny Lelewel zarzuca mi, że wyrazy: stność, stnienie, są źle utworzone, gdyż niedają się odnieść do żadnego polskiego źródłosłowu. „W wyrazie *i*stność, mówi on, jedna litera, rzecz, t. j. byt oznaczająca, jest *i*. Ta litera jest źródłosłowem, jest wszystkiém. Stność, stnienie są to formy zakończenia; *i* zaś, to radix i znaczenie. Oto szereg wyrazów: jest, jestestwo, istota, istny, rzeczyisty, rzeczywisty, oczyisty, oczywisty, i t. p.“ My nato odpowiadamy. Ze wszystkich Etymologii, a nawet, ile sobie przypominamy, z Etymologii Lindego, jest rezultatem niewzruszonym, że spółgłoski, jako niezmnienne, lub stałe wyrazów znamiona, stanowią radix i znaczenie, samogłoski zaś, które zmieniając się co chwila, będąc zatém znamionami niestałemi, czyli zmiennemi, są li segiecikiem wożącym radix, li środkiem koniecznym do wymówienia źródłosłowowych spółgłosek. Że tak się rzecz ma, dowieśdź można tysiącami przykładów. Tu trzymamy się li naszéj rzeczy. Słówko polkie jest, pochodzące od pierwiastkowego asti, skąd greckie ἐστιν, zowie się po łacinie est, a po niemiecku ist. W innych obcych językach mniéj więcéj podobnie. Mamy tu na myśli język, włoski, hiszpański, francuski, angielski, hollenderski, każdy europejski. Języki azyatyckie, zwłaszcza chętnie samogłoski wypuszczające, piszą li *st*, z akcentem na początku, a zgoła na końcu, oznaczającym pewną, coraz inną samogłoskę. Pytamy się tedy, co tu jest stałém znamieniem, zaczém źródłosłowem, korzeniem, czy zmieniające się ciągle samogłoski: *je*, *a*, *e*, *i*, czyli też zostające ciągle spółgłoski:

st? — Gdyby Lelewel nad znamionami stałemi i zmiennemi słówka naszego jest był pomyślił; przyznałby, że nasze wyrazy stność, stnienie, nietylko oznaczają dobrze te pojęcia, które im nadaliśmy, ale są etymologicznie i loicznie utworzone.

Znamiona jądrowe, czyli ustawiczne, stałe, rospadają się we dwa rodzaje. Znamiona ustawodawcze, notae constitutivae; pierwotne, primitivae; zasadnicze, regulativae, są pierwszym rodzajem. Znamiona te oznaczają samę istotę, sam pierwiastek i rdzeń rzeczy, jak np. stnienie, jako znamię wszechistnienia; jaźń, jako znamię człowieka; trzy boki jako znamię trójkąta. Są to tak zwane treściny, essentialia. Znamiona wykonawcze, executivae; pochodnie secundariae; wypadkowe, consecutivae, są znowu drugim jądrowych, t. j. ustawicznych, lub stałych znamion rodzajem. Te idą natychmiast za treścinami i stanowią istotne, konieczne ich własności, np. byt, nicestwo, żywo- i bożostan, jako znamiona stnienia; trzy kąty, jako znamiona trójkąta. Są to tak zwane przyrody, attributa. — Czém są stany i stosunki w zmiennych, tém treściny i przyrody w stałych znamionach.

Dla rozjaśnienia przedmiotu naszego jeszcze jeden przykład ogólny. Spinossa uczy: „Bóg jest rozłogą powszechną i jedyną. Rościągłość i myślenie są rozłogi téj treścinami. Człowiek, uważany jako wieczna ludzkość; zwierzę, roślina i rzecz każda, jako wieczny rodzaj, są rozłogi téj przyrodami. Człowieczeństwo, zwierzęta, i rzeczy czasu pewnego, są rozłogi téj przychodami, które ze strony dowolnie nadanéj im wartości uważane, stanowią stosunki, a pod względem swéj chwilowéj wartości istostnéj, występują jako stany. Wszystko, co jest, jest pewném znamieniem Boga i powszechnéj rozłogi jakością. — Spinossyzm jest przeto najrozleglejszą i najpiękniejszą nauką tych znamion, które poznaliśmy właśnie.

Znamiona stałe i zmienne nazywane bywają czasami: istotne i nieistotne, tudzież konieczne i przypadkowe. Obie te nazwy są nieszczęśliwe; więc je odrzucamy. Cóż bowiem jest nieistotném? To, co niejest

istotą; zaczém treść i forma. Znamiona zmienne, jako nieistotne, byłyby przeto znamionami treści lub formy, a to niejest ich znaczeniem. Co znaczy znowu przypadek? Jest to jakieś wydarzenie, którego przyczyny w téj chwili niepojmując, tymczasowo przypadkiem zowiemy. Nic niestaje się i stać się niemoże bez przyczyny. Przypadku tedy niema wcale. Jeden prawdziwy, t. j. istotny przypadek zdołałby zburzyć całe rozumne dzieło Boga, gdyż musiałby być chyba drugim jakim, złym, bo nierozumnym Bogiem. Znamiona przypadkowe są tedy niedorzecznością.

Poznaliśmy kardynalne znamiona. Dalsze znamion rodzaje są ich barwami, zmieniającemi się wedle odcieni przedmiotowéj jakości, zaczém wedle ogólnych jakości kategoryi, wedle jéj wiedzników. Przystępujemy do ich przedstawienia.

2) Wiedznikami jakości (§. 24.) są nasamprzód: konieczność, prawność i wolność. Znamiona zewnętrzne w swéj konieczności, wewnętrzne w swéj prawności, i jądrowe w swéj wolności uważane, przeistaczają się w następne znamiona:

d) spółrzędne, coordinatae, coordinirte,
e) podrzędne, subordinatae, subordinirte,
f) wrzędne, ordinatae, ordinirte.

Znamiona spółrzędne, tak zwane, że natrafiasz je spólnemi, t. j. jednoczasowemi rzędami, czyli spółrzędami w jednoprzydrugości, panują w naturze. Są to przymioty zewnętrzne. Spółrzędność znamion tych jest w rzeczach, a więc i w naszych pojęciach. Oto konieczność na tych błoniach dysząca. Pies ma np. tyle a tyle zębów, takie łapy, oczy i uszy, taki ogon i pysk i t. p., papuga ma taki dzióbiób, takie pazury, pierze i t. p. Najpiękniejsze przykłady spółrzędności panują w historyi naturalnéj, przy opisie zwierząt. Nieraz są tu niesłychane trudności, i przynoszą temu sławę, kto je pokonać umiał szczęśliwie. Myśl tu botaniczny System Linneusza, Jussiego i inne. Są to wielkie Całokształty spółrzędności. Spółrzędność zowie się po łacinie coordinatio.

Znamiona podrzędne panują w krainach jednopodrugości i tylko duch porządkować je zdoła. Jako znamiona ducha są wewnętrznemi znamionami. Że je duch porządkuje, więc prawność jest ich charakterem. Znamiona te widzisz we wszystkich Spekulacych. Dusza jest np, wedle Hegla, naturalna, czująca i rzeczywista; jest przeświadczeniem, świadomością i umysłem; jest teoretycznym, praktycznym i wolnym duchem. Są to stopnie rozwikływania się duszy w czasowém następstwie, czyli jednopodrugość, któréj znamiona Hegel zbierał, porządkował i jeden rzęd pod drugim umieszczał. Stąd podrzędność, subordinatio. Tożsamo znaczenie ma podrzędność i za granicami loiki. Jak w przytoczonym przykładzie względem duszy wszystkie rozwikłania jéj znamiona, tak względem wodza naczelnego jenerałowie, officerowie i żołnierze są podrzędnością. Tu stoi ciągle rzęd pod rzędem. — Podrzędność jest dwojaka: a parte ante, tudzież a parte post. Nazw tych technicznych nieprzepolszczamy, gdyż tak są znane i używane, jak np. in potentia et in actu, a posteriori et a priori. Podrzędność a parte ante powstaje, jeżeli idziemy ciągłemi podrzędami w tył, t. j. do najpierwszéj przyczyny, od kamyka do Boga, od żebraka do cesarza i t. p.; a podrzędność a parte post, jeżeli wychodząc s pierwszéj przyczyny spuszczamy się ciągłemi podrzędami do szukanego skutku, od Boga do kamyka, od cesarza do żebraka. Pierwsza ma koniec, albowiem znajduje się wszędzie jedna naczelna przyczyna; druga jest bes końca, gdyż znalezienie ostatecznego skutku jest niepodobieństwem. S tego powodu ma słuszność zdanie: Summum genus quidem, sed non extrema species datur. — W zdaniach, podmiot nazwanym był ante, a podmiotu tego omówca post. Stąd także pochodzą wyrazy, a parte ante, t. j. od podmiotu, od Boga, od przyczyny, i a parte post, t. j. od danego omówcy, od skutku.

Znamiona wrzędne, tak zwane, że wchodzą w rzędy, jako organiczne ogniwa całokształtu, panują na obszarach jednowdrugości, i tylko mysł filozoficzny układać je

zdoła. Dotyczą się istoty, jaźni; są więc jądrowemi znamionami, i przedstawiają wolność. Znamiona te znajdziesz w ustawianiu rosczłoń przedmiotu każdego w filozofii naszéj. Tu występują naprzód dwa przeciwieństwa, jako spółrzędność. Dwa te przeciwieństwa kojarzą się s sobą, tworząc np. przedświat, świat i pozaświat, czyli podrzędność. S téj Spółrzędności, zamieniającéj się w podrzędność, rodzi się ich zlew spólny, czyli wrzędność, ordinatio. Wrzędność jest znamieniem filozofii rzeczywistéj i charakterem prawdziwie umiejętnego całokształtu.

3) Wiedznikami jakości są daléj: realność, idealność i rzeczywistość (§. 24. 2.) Znamiona zewnętrzne w swéj realności, wewnętrzne w swéj idealności, i jądrowe w swéj rzeczywistości uważane, przeistaczają się w znamiona:

g) roskładnicze, analyticae, analytische,
h) składnicze, syntheticae, synthetische,
i) układnicze, geneticae, genetische.

Szukając jasności poznania, i zbierając znamiona przedmiotu naszego pod względem realności, idealności i rzeczywistości, musimy realne t. j. materyalne, bes końca złożone znamiona empirycznie roskładać, idealne metafizycznie składać, a rzeczywiste filozoficznie układać. Stąd powstaje roskładnia, analysis, składnia synthesis, i układnia, genesis. Tylko śród układni rodzi się jedna żywa całość po drugiéj, s tego względu zowie się układnia słusznie z grecka genezą.

Znamiona roskładnicze, składnicze i układnicze, są realnemi, idealnemi i rzeczywistemi znamionami, zbieranemi s przedmiotu śród naukowéj roskładni, składni, lub układni. Stólistność, kolor różany, woń balsamiczna i t. p. są np. znamionami róży, zlanemi w jedność. Poznając różę, musimy jedność tę roskładać i otrzymujemy znamiona roskładnicze. Ciężkość, rosciągłość, nieprzenikliwość i t. p., są znowu składniczemi znamionami ciał wszystkich. Czemu? W takich przymiotach składamy najróżnorodniejsze rzeczy w jedność i staramy się otrzymać pojęcie cia–

łowości, ideę materyi. Jest to oczywista spekulacyjna składnia, w któréj realność przechodzi w idealność. Język spieczony, boleść głowy, ociężałość, humor niedobry i t. p. są znowu układniczemi znamionami powstającéj w nas choroby s przyczyny zepsutego żołądka. Lekarz musi je w całokształt układać, chciawszy poznać chorobę i jéj siedlisko, jéj główną przyczynę. Czém boleść głowy i zły humor względem cierpiącego żołądka, tém są w ogóle realność i idealność względem rzeczywistości. S tego względu znamiona układnicze kojarzą w sobie rosskładnicze i składnicze, oraz są filozoficznéj natury.

Za pomocą roskładniczych znamion poznajemy wszystkość, nieskończoność, ogólność; za pomocą składniczych duszę rzeczy, ich ideę, t. j. jedność, wieczność, szczególność, a za pomocą układniczych istotę, t. j. całość, wszechobecność, pojedynczość. Widzimy jak tu powtarza się wszystko, i jeden wiedznik staje się drugiego znamieniem. Właśnie tak ułożyć znamiona trzeba, aby pozyskać prawdziwą i z rzeczywistością zgodną układnią, t. j. filozofią. — Roskładnia, składnia i układnia zowią się, stósownie do okoliczności wymagających tego, lub zezwalających na to, rozbierzą, zbierzą i ubierzą, tudzież rosstrojem, zestrojem i ustrojem. Rosstrój jest anatomicznym rozdźwiękiem, zestrój metafizycznym łęczem, a ustrój filozoficznym całokształtem, organizmem.

4) Wiedznikami jakości są nareszcie: twierdzenie, przeczenie i kojarzenie. Znamiona zewnętrzne w swém twierdzeniu, wewnętrzne w swém przeczeniu i jądrowe w swém kojarzeniu uważane, dają nam następne znamiona:

k) świadczące, testificantes, bezeugende,
l) zbijające, refutatoriae, widerlegende,
m) godzące, conciliantes, vereinigende.

Jeżeli mi przedmiot własnościami swemi mówi, że tak jest, powstaje stąd świadczenie, testificatio; jeśli zaś mówi, że nietak, zbijanie, refutatio; jeżeli wreszcie pokazuje mi, że obie przeciwtwierdzie mają s pewnéj strony

słuszność, godzenie, conciliatio. Świadczenie jest empirycznéj, zbijanie metafizycznéj, a godzenie filozoficznéj natury. W godzeniu odsłania się zupełna jasność poznania.

Znamiona świadczące, podając nam własności przedmiotu, okazują, czém rzecz jest; zbijające znowu, niwecząc nasze fałszywe mniemanie, dowodzą, czém rzecz niejest; godzące wreszcie, uchwycając obie strony w jednę spółtwierdź, przekonywają nas, czém rzecz jest w swéj istocie i czém być musi. Przykład: Człowiek jest szatanem, bo popełnia tak łatwo niegodziwe czyny; niejest szatanem, bo żałuje natychmiast za swe grzechy; jest więc szatanem i nieszatanem w jedni. Człowiek jest aniołem, bo żyje dla przyszłości lepszéj i daje się za nią przybijać do krzyża; niejest aniołem, bo sparzywszy nos w walce za cnotę, udaje się w służbę jéj prześladowców; jest więc aniołem i nieaniołem. Zaczém jest on szatanem i aniołem w jednéj istocie, czyli złém i dobrém stworzeniem. To też filozoficzne i prawdziwe człowieka znaczenie, do którego przychodzimy, mając wzgląd na świadczące, zbijające i godzące znamiona. — Świadczące znamiona wiodą nas do zrozumienia przedmiotu, np. Materya każda jest ciężka, rosciągła, nieprzenikliwa; zbijające oddalają nieporozumienie, np. duch niejest ciężki, rościągły, nieprzenikliwy; a godzące sprawiają poznanie, np. jaźń jest cielesna i niecielesna, zaczém zasadnicza, będąca Boga obrazem. — Znamiona te zowią czasami twierdzącemi, przeczącemi i kojarzącemi, positivae, negativae, et limitativae. Fałszywe to nazwy, które są przyczyną tysiąca nieporozumień, a więc ich nieprzyjmujemy. Materya np. jest twierdzącéj, duch przeczącéj, a Bóg kojarzącéj natury. Materya jest także świadczeniem, ale twierdzącém; duch względem niéj jest przeczącém, a Bóg kojarzącém świadczeniem. Przeczeniem materyi jest duch, a zbijaniem materyi niematerya. Niegodzi się przeto mięszać tych rzeczy, zwłaszcza mając na wszystko nazwę odpowiednią.

5) Oto system znamion. Widzimy w nim podwiedzobłamy i wszystkie wiedzniki jakości. Rzecz zatém wyczerpana i stanowi dla siebie piękny, doskonały umiejętny całokształt. Stara loika nieumiała znamion ułożyć, albowiem nieopierała się na nowéj, i nieznała swych korzeni. I jakże mogła uporządkować znamiona, nie niewiedząc o podwiedzobłamach i wiedznikach jakości? Znamiona żyły w niéj przeto aggregatem, t. j. kozaczą siczą. Ponieważ sicz jest nieoznaczona, niepełna, daleka od całokształtu, więc stara loika, wyłożywszy powyższe znamiona, i niewiedząc, że są już wszystkie, mówiła nam o wielu innych, niekoniecznie potrzebnych. Przywodzimy je tutaj, ponieważ zachodzą w filozoficznych pismach, a więc poznać je także potrzeba. Niech je czytelnik przecież uważa li za drobne wiadomostki.

Znamiona dostateczne, sufficientes, zureichende, są takie, co malują nam przedmiot dostatecznie, a niedostateczne, non sufficientes, unzureichende takie, co dopiero za pomocą innych znamion rzecz należycie objaśnią. Przykłady byłyby tu rzeczą zbyteczną.—Znamiona bespośrednie i pośrednie, directae et indirectae, unmittelbare und mittelbare. Zdolność mówienia jest człowieka bespośredniém, a papugi lub sroki pośredniém znamieniem. — Znamiona począkowe i przybyszowe, primordiales et derivatae, ursprüngliche und abgeleitete. Umysłowość np. jest początkowém, a zdolność mówienia, jako umysłowości skutek, przybyszowém znamieniem człowieka, odróżniającém go od zwierząt. Znamię przybyszowe jest zawsze znamieniem początkowego znamienia, czyli w ogóle znamieniem znamienia. Tu więc panuje stare prawo następne: „Nota notae est nota rei ipsius, et nota notae repugnans repugnat rei ipsi.

6) Wiemy już, że od należytego i dokładnego znamion przedmiotowych zebrania, zawisła jasność naukowa naszego wykładu. O téj rzeczy niemówimy więc dłużéj. Teraz niektóre uwagi ogólne. — Przedmiotowa jasność poznania, do któréj dzielny empiryk dochodzi i którą się pyszni, jest, z natury rzeczy, podmiotową ciemnością po—

znania, bo niema w niéj czystéj myśli, téj jedynéj jasności dla podmiotowego ducha. Podmiotowa jasność poznania, s którą dzielny Metafizyk, np. Fichte, Hegel, występuje, jest znowu przedmiotową poznania ciemnością, bo niema w niéj ani śladu realności, téj jedynéj gwiazdy widocznéj dla przedmiotowego zmysłu. Dwie te jasności są przeto równie jasnością jak ciemnością, są bytem i nicestwem w jasności poznania rzeczywistéj, jasnością istotną w rozdartości swych połowic, dwójcą pochmurną. Jasność poznania niepowinna być tedy, ani li przedmiotową, ani téż li podmiotową, ale jedną i drugą społem, t. j. miotową. Taka jasność jest jasnością rzeczywistą; ona panuje w filozofii naszéj. Niespodziewamy się zatém, aby nam kto, znając naturę jasności i wiedząc sam, co mówi, ciemność mógł zarzucić. — Jasność miotowa jest w sobie saméj widocznością, evidentia, Augenschein, a pod piórem jeniuszu staje się przejrzystością, perspicuitas, Helligkeit. Jasna głowa ujrzy wszystko w największéj jasności; lecz nie Empiryk, ni Metafizyk nosi ją na karku. Jedynie filozof mieć ją może. Filozof widzi rzeczy jasno dla tego, że niehołduje żadnéj jednostronności, lecz tuli do piersi, ile mu podobna, wszechstronność. — Nie w wyczerpaniu zewnętrznych, spółrzędnych, roskładniczych i świadczących znamion, czyli nie w obszerności, copiositas, Ausführlichkeit; ani téż w wyczerpaniu wewnętrznych, podrzędnych, składniczych i zbijających znamion, czyli nie w głębokości, profunditas, Tiefe; ale w wyczerpaniu jądrowych, wrzędnych, układniczych i godzących znamion, czyli w zupełności, completudo, Vollständigkeit, leży jasność prawdziwa, a z nią zaspokajającość, satisfactio, Befriedigung. Są trzy rodzaje wyczerpania znamion, czyli zupełności poznania: empiryczny, spekulacyjny i filozoficzny. Pierwszy rodzaj zowie się zupełnością zewnętrzną, drugi wewnętrzną, trzeci całkowitą. Stąd completudo cognitionis externa, interna et totalis. Ostatnia zowie się vera cognitionis completudo. Odróżniaj zupełność poznania, completudo, od pełności poznania, plenitudo,

która stanowi względem jasności poznania jego ilość, i o któréj już mówiliśmy.

Kant rzekł: „Gdybyśmy wszystko to wiedzieli, t. j. do świadomości przywiedli, co wiemy istotnie; zadziwilibyśmy się sami nad wiedzy naszéj ogromem.“ O, będziem wiedzieli to wszystko, co wiemy, skoro zechcem być samodzielni i badać sami, t. j. skoro to, co w nas leży in potentia, skoro znanie boże w nas rozbudzimy w sobie i zamienim je w in actu, czyli w poznanie; skoro to, co jaźni naszéj jest umiejętną treścią, przyprowadzim do jasności zupełnéj! Jasność jest najwyższym poznania przymiotem, bo jest jego jakością; ona przeistacza je w świetniejsze od zwyczajnego słońce! Kto jasno poznaje, ten jasno myśli, mówi i pisze. Prawdę tę ustawicznie polecać ludziom należy, dziś zaś szczególniéj, albowiem za wzorem Heglów i Baaderów, świat zdaje się w ciemności widzieć głębokość! Co Bóg mówi, jest szczytném, wielkiém i głębokiém, a przecież każdemu człowiekowi zrozumiałém. Powtarzamy tu dawne zdanie: Niebo jest głębokie, a wszelakoż jasne! Szatan szuka ciemności, a piekło nie zna światła. Ciemność naukowa jest córką albo braku talentu, albo też złego zamiaru. — Atoli niemięszaj jasności s płytkością. Li słaba głowa jest płydka, i goniąc za jasnością rozlewa płydkość. Płydkość, profunctoritas, Oberflächlichkeit, i zawisłość, confusio, Verworrenheit, są chorobami przeciwnemi sobie w istocie poznania.

III. Prawdziwość, jako poznaniobłam trzeci.

§. 39.

Oznaczenie prawdziwości i jéj poznajników.

1) Pełność poznania stoi z jednéj, a jasność poznania z drugiéj strony. Jest to przeciwieństwo w po-

znaniu, podobne do ciała i duszy, szukające swéj jaźni, swego skojarzenia. Pełność poznania, wyczerpująca swój przedmiot, jest prawdą i wiedzą przed nami leżącą, czyli przedmiotem naukowym. Czém więc jest jasność poznania? Jako przeciwnica pełności musi być podmiotem naukowym. Prawda, że jasność polega na dokładném zebraniu znamion przedmiotu, ale te znamiona należą do przedmiotu, zaczém w gruncie swym do pełności poznania. Kto zbiera te znamiona? Jaźń nasza. Jasna głowa widzi, jak już rzekliśmy, każdę rzecz jasno. Tu pokazuje, że jasność poznania leży właściwie w jaźńi. Pełność poznania tak się ma tedy do jasności poznania, jak przedmiot do jaźni. Oto stosunek między dwoma poznaniobłamami, które przedstwiliśmy; oto powód, dla czego Niemcy zrobili niebacznie jaźń podmiotem, albo raczéj podmiot jaźnią.

Prawdziwość poznania, rzecz ważna bez miary dla filozofa i każdego badającego człowieka, jest, jak już (§. 33. 3.) wiemy, żywostanem i stosunkiem w jedni, objawiającéj się na łonie Rozbierzy trzeciéj, jako poznaniobłam trzeci. Jak żywostan jest czasową różnojednią bytu i nicestwa; tak prawdziwość poznania jest czasowym jego pełności i jasnosci wyrazem. Jak stosunek polega na pewnym, od Boga samego urządzonym zlewie ilości z jakością, czyli na pewném świętém czczewie; tak prawdziwość poznania opierać się musi na pewném loiczném prawie, kojarzącém pełność z jasnością. Prawem tém jest Sprawdzian poznania, który (§. 33) zakończył nową loikę.

Wiadomość, iż pełność poznania przedstawia prawdę i wiedzę, czyli przedmiot, a jasność poznania jest poznającéj jaźni wyrazem, tudzież wywiedzenie sprawdzianu poznania na scenę, rozjaśnia nam nagle prawdziwości poznania istotę. Prawdziwém będzie poznanie, skoro podaje nam całkowitą wiedzę i prawdę, ten byt umiejętny i tę naukową ilość, t. j. skoro odsłania nam pełność. Tu wyczerpaném zostaje przedmiot poznania. Prawdziwém będzie poznanie, skoro tę prawdę i wiedzę, ten byt umie-

jętny i tę ilość naukową, tę pełność, ożywia ich nicestwem i przywodzi do przeświadczenia ich jakość, t. j. skoro umie nadać im jasność. Tu występuje jaźń poznająca w pełni swego działania, jako znamiona przedmiotu zbierająca i porządkująca jasno. Ale to dopiero dwa wstępne prawdziwości poznania warunki. Prawdziwém będzie poznanie, skoro między prawdą i wiedzą, tą pełnością, tym przedmiotem, a jaźnią człowieczą, tym jasności organem, uchwyci należyty stosunek; skoro ilość i jakość poznania stopi w jego żywostanie; skoro przywiedzie słowo Boże do głosu swego w czasie; krótko mówiąc, skoro oprze się na niezawodnym, ze zgłębienia prawdy i wiedzy wynikającym sprawdzianie. — Sprawdzian przeto jest kamieniem węgielnym prawdziwości poznania.

Oddawna znamy już sprawdzian poznania; wiemy zatém dobrze, na czém polega poznania prawdziwość. Loika stara, szukając tego sprawdzianu, wyprowadziła na umiejętną widownią Zasady loiczne. Zasady te były przesłankami naszego sprawdzianu; poznać więc je trzeba, już jako loiczną historyczność, już też dla tego, iż rzecz naszę rozjaśnić muszą. Okażemy, iż dyszą w nich nasze, nienależycie pojęte, siestrzany (§. 14.). Nim do tego jednakże przystąpimy, przypatrzmy się, jak stara loika mozoliła się nad znamieniem prawdziwości poznania i jaką drogą szła do swych zasad loicznych. Rzecz to nader interesująca i ciekawa.

2) Stara loika uważa poznanie, jak nam już wiadomo, nie jako węzeł między rzeczą a jaźnią, nie jako istotę trzecią, równie w rzeczy jak w jaźni korzenie swe zapuszczającą, ale jako przeciwieństwo rzeczy. Oprócz tego wzięła ona prawdziwość poznania za jedno i tożsamo, co prawda. Dwa te niesłychanie wielkie błędy pogrążyły ją w mnóstwo niepotrzebnych poszukiwań i zaplątały w niepodobne do pokonania trudności. Poświęcamy temu chwilkę uwagi.

Pytano się ze wszystkich stron staréj loiki, co było nader słusznie: czém jest prawda? Pytanie to, które

my w pierwszéj Rozbierzy naszéj rozwiązaliśmy dostatecznie, było twardą pestką brzoskwiniową. Wielcy filozofowie przez lat trzy tysiące pestkę tę rozgryść pragnęli, a zawsze besskutecznie. Już w najdawniejszych czasach wyrzeczono: „Prawda polega na zgodności naszego poznania s poznawaną rzeczą.“ Odpowiedź ta przepływała s filozofii w filozofią i dźwięczy dziś jeszcze z ust niejednych. Zgodzono się na nią powszechnie. Wszelakoż byli zawsze tacy, co ją napastowali gwałtownie, a to z następnych powodów: „Czy podobna, mówiono, aby poznanie, t. j. mój duch, moja myśl, mogło zgadzać się z rzeczą, która niejest mym duchem i moją myślą, ale czémściś dotykalném, żadnego zwiąsku ze mną niemającém? Jak zdoła np. moje pojęcie krowy w ogóle zgadzać się s tą lub ową krową rzeczywistą, którę widzę? Moje pojęcie krowy i krowa sama, to dwie różne zupełnie, i niedające się s sobą w jedno zlewać istoty? Co jest między tym Egiptem i Arabią międzymorzem Suez? Wedle waszego orzeczenia prawdy, niezdołam bynajmniéj przyjść do przekonania, iż poznaję rzeczywistość. Mogę albowiem li poznanie moje porównywać s przedmiotem, t. j. mogę poznanie moje li stawiać obok przedmiotu, jako przedmiot zupełnie inny, i przyglądać się, czyli te rzeczy dwie są do siebie podobne; ale czyliż to jest poznaniem samego przedmiotu? Gdy poznaję, przekonywam się tylko, czyli poznanie moje jeszcze jest takie jak było, i obrabiam tylko poznanie moje, ale s przedmiotem niemam właściwie nic do czynienia. Poznaję jedynie własne poznanie, ale nie przedmiot. Ponieważ rzecz jest za mną, a poznanie we mnie, więc niezdołam niczego innego, prócz wydania sądu, czyli moje poznanie rzeczy zgadza się z mojém poznaniem rzeczy, t. j. czyli ja zgadzam się sam s sobą; rzecz zaś sama zostaje nietkniętą, od jaźni méj daleką, za granicami mego poznania leżącą. Między poznaniem a rzeczą niema zwiąskowego łańcucha; tu przepaść na któréj niewidzimy mostu! Marzymy więc słodko; lecz budząc się za senną ułudę poczytać to musim, iż poznajemy rzeczywiście. Prawda jest niepodobieństwem!“ — Greccy

Skeptycy drwinkowali wciąż s prawdy, będącéj zgodnością poznania z rzeczą. „Z orzeczeniem tém prawdy, mówili, tak się ma zupełnie, jak gdyby ktoś, uczyniwszy przed Sądem pewne zeznanie, odwoływał się na wiarogodnego świadka, ten zaś dowodził swéj wiarogodności przez to jedynie, iż utrzymuje, że osoba, która wezwała go na świadectwo, jest czcigodną osobą. Twe poznanie odwołuje się tu na świadectwo przedmiotu, a przedmiotem tym jest znowu twe poznanie! Niejestże to obłęd myślenia, zwany loicznym błażkiem?“ — Wszystkie te uwagi były sprawiedliwe. Tu pokazuje się zasługa Myślini naszéj, uważającéj poznanie, za przeciwieństwo rzeczy, nie za jaźń naszę, ale za węzeł jedności między jaźnią, a rzeczą. Podobnych zarzutów nikt téż nam uczynić nie może.

3) Kant mówi: „Owe zarzuty były zaiste sprawiedliwe. Lecz czegoż dowodzą? Oto, że rozwiązanie w mowie będącego zadania jest niepodobieństwem. Z jakich powodów? Zadanie samo jest albowiem niedorzecznością. Nierozumem jest pytać się, czém jest prawda! Pytanie to, skoro je weźmiesz na rozum, znaczy tyle: czyli znajduje się niezawodny, ogólny, i dający się do wszystkiego zastósować sprawdzian poznania?“ Kant wywikłał się tu s trudności tak zupełnie, jak na polu filozofii swemi postulatami, t. j. przypustnikami czystego umysły. Rzecz została nierosstrzygnięta; węzeł gordyjski nierozwiązany, lecz Alexandra W. mieczem rościęty. To gwałt, nie zaś loiczna odpowiedź. I nacóż nam się przyda choćby i jak najdoskonalszy sprawdzian poznania, skoro niewiemy czém jest prawda, skoro nam zgoła pytać się o to niewolno! Jakże podobna przyjść do sprawdzianu poznania, jeżeli niewiemy, czém jest prawda, t. j. jeżeli prawdy niepoznaliśmy pierwéj należycie? Tylko poznania prawdy może być sprawdzian poznania wypadkiem. Nasze Rozbierze przekonywają dostatecznie o tém czytelnika. — Jakkolwiek Kant tu zbłądził, zrobił przecież bardzo wiele, bo wskazał światu, że prawdziwość opierać się musi na sprawdzianie poznania. Jest to postęp rzeczywisty, wielki!

Hegel rozwiązał niniejsze zadanie po mistrzowsku, a mimo tego celu swego niedopiął. Jak to być może? Wedle niego umysł jest jedyném źródłem poznania, i jedynie prawdziwém poznaniem. Umysł ma tylko umysł swym przedmiotem. Poznanie zatém i rzecz zgadzają się s sobą, — lecz to mało, — tworzą bezwzględną jednią. Zadanie nasze rozwiązaném więc zostało, jak rzekliśmy po mistrzowsku. Ale umysł w nas i umysł za nami, wchodząc s sobą w styczność, niedają prawdziwego poznania, niedają przedmiot-podmiotowości. Ich bezwzględna jedność jest li metafizyczném, t. j. jednostronném, wewnętrzném poznaniem, czyli podmiotpodmiotowością, złudzeniem. Hegel cisnął sobie i innym piaskiem w oczy i dla tego, jak rzekliśmy celu niedopiął. — Wszelakoż zasługa jego jest względem naszego zadania niesłychanie wielka. On, wykazawszy między umysłem w nas i umysłem za nami, zaczém między jaźnią wewnętrzną i rzeczą wewnętrzną bezwzględną jedność, wskazał do załatwienia rzeczy téj drogę. Potrzeba teraz było jaźń i przedmiot uchwycić całkowicie, t. j. jako przedmiot-podmiotowość, jako miotowość, i poznanie zrobić téj różnojedni łącznikiém, a zagadnienie odwieczne rozwiązaném być musiało. To téż filozofia nasza uczyniła. Widzimy tu, jak jeden filozof toruje drugiemu drogę, i jak zwolna, ale ciągle naprzód, umiejętność postępuje; jak ważnemi są nasze rozbierze prawdy, wiedzy i poznania, i od jak wielkiéj uwalniają nas na tém miejscu trudności. Niepotrzeba nam tu ani nawet tłumaczyć się obszernie, bo cała rzecz znana już czytelnikowi dobrze. Tak wiele złego może przynieść jedno fałszywe przedmiotu orzeczenie, które oklask ogólny znalazło, i tak długo zdoła się fałsz utrzymywać, a nawet jenialne głowy zawracać! Jaka to znowu lekcya pokory i skromności!

Nie sam Kant, ale jeszcze dawniejsi loicy, lubo bez wyraźnéj świadomości, wystawiali sprawdziany prawdy, albo raczéj sprawdziany prawdziwości poznania. Sprawdziany te nosiły imię zasad loicznych, które królewską rolę odgrywały w loice. Wiemy już że te zasady rzecz naszę rozjaśnią; przystępujemy zatém do ich przedsta-

wienia. Prawdziwość poznania znajdzie tu swój system pełen, gdyż zasady loiczne są na tych błoniach poznajnikami.

§. 40.

Zasada sprzeczności.

1) Zasada sprzeczności, principium contradictionis, das Grundgesetz des Widerspruchs, była w staréj loice pierwszym i kardynalnym sprawdzianem poznania. Jest to poznajnik prawdziwości naukowéj główny. Zasada ta znana była już Eleatom i Platonowi. Arystoteles mówi o niéj, nie w swym Organonie, lecz w Metafizyce, uważa ją przeto za coś więcéj, niż za rzecz jedynie loiczną. Zaiste, za wielka to cześć dla rozumu i jego utworów! Leibnitz, a za nim Wolf, Feder i cała przedkantowska szkoła, stawiają tę zasadę na czele wszystkich loicznych zasad, i zowią ją principium absolute primum. Twierdzono o niéj powszechnie, że jest zupełnie bespośrednia i pewna, że więc żadnego niepotrzebuje dowodu. Mniejsza o to! My uważamy ją za pierwszą loiczną zasadę dla tego jedynie, że jest córką rozumu, widzącego różnice i przeciwieństwa, a rozum, jako urodzony twierdziciel, idzie przed umysłem i mysłem, jako swym przeczycielem i kojarzycielem; że na polu względności prym mają rzeczy rozumowe. Zasadę sprzeczności wyrażają w następnych wzorcach: A niejest non $-A$; A nie $=$ non A; $A +$ non $A = o$; lub téż w następnych orzeczeniach: Dwie sprzeczności niezgadzają się s sobą; niepodobna, ażeby coś w jednéj chwili było i niebyło; sprzeczny w samym sobie podmiot niema omówcy; idem non potest esse et non esse. Kant o zasadzie téj prawi: „Żadna rzecz nieotrzymuje takiego omówcy, który z nią wręcz jest sprzeczny; Krug prawi: Nie stawiaj obok siebie sprzeczności, ale rzeczy s sobą zgodne; a Fries prawi: dwa sprzeczne s sobą znamiona niedają się my–

śleć razem; lub téż: żadna rzecz niejest tém, czém niejest. Starzy Polacy wołali tu: Niekrzyżuj się sam s sobą! — Odróżniano trzy rodzaje sprzeczności: Sprzeczność jawna, contradictio patens, np. Jan umarł i Jan nieumarł; róża ta jest czerwona, i róża ta niejest czerwona. Sprzeczność skryta, contr. latens, np. Ukrzyżowano Boga; Bóg się urodził, umarł i był pogrzebion; Ignacy jest wiecznym człowiekiem; panna powiła syna; spadnie słońce i spali ziemię, a wtedy będzie sąd ostateczny na Józefata dolinie. Sprzeczność w przymiotku, contr. in adjecto, np. niepilny student, szklanka drewniana, czworoboczny trójkąt, ultra-rzymskokatolicki filozof. Niemięszaj przymiotku, adjectum, s przymiotnikiem adjectivum. Przymiotek jest nietylko przymiotnikiem, ale także przyroskiem w składanych wyrazach, ma zatém rozlegleisze od przymiotnika znaczenie. I tak w następnych przykładach znajduje się również sprzeczność w przymiotku: kołograń, zimojar, zimnogórz, bliżodal, twórcobójca i t. p. Błąd popełniony w którymkolwiek rodzaju tych trzech sprzeczności zowie się loicznym krzyżem. — Wszystko to pokazuje, iż zasada sprzeczności niczego innego nienaucza, tylko, abyśmy mówili, działali i myślili awożnie, abyśmy nieplątali się sami s sobą w niedorzeczne przeciwieństwa. Strzeż się zatém przed loicznym krzyżem! Popełniając go w myśli, mowie lub uczynku, mordujesz własną duszę, jak niegdyś Żydzi Zbawiciela. Kto się sam s sobą krzyżuje, jest moralnym Samobójcą. — Oto istota zasady sprzeczności, jaką w staréj Loice znajdujemy.

2) Jeżeli jaki Francuz np. przybywa do Polski i powiada nam raz, że jest synem pierwszego ministra, lub zgoła króla samego, a drugi raz, zapomniawszy się, że jest synem paryskiego szewca; jeżeli znowu zapewnia nas kto, iż przepędził w tym roku maj w Petersburgu, a późniéj, że przepędził go w Neapolu; natenczas mamy prawo, wedle zasady sprzeczności, sądzić o tym człowieku, że niemówi nam prawdy, że jest kłamcą. W pospolitém życiu, na łonie towarzystwa,

a nawet przed sądowym trybunałem, ma przeto zasada ta swe znaczenie i może być prawdziwości poznania sprawdzianem.

Atoli w krajach umiejętności ma się rzecz inaczéj. Empiryk pisze na jednéj stronie swego dzieła: arszennik jest trucizną, piorun ogień zapala; kwasoród jest powietrzem życia; a na drugiéj stronie: arszennik niejest trucizną piorun ogień gasi; kwasoród jest powietrzem śmierci. Są to same sprzeczności, a przecież Empiryk, skoro wdasz się bliżéj w jego naukę, ma słuszność. Realista uczy: Tylko materya jest bytem, duch jest niczém; dusza ludzka jest eterem w mózgu, spalić się dającym, czyli delikatną cielesnością; Idealista zaś uczy: Tylko duch jest bytem, materya jest niczém; dusza ludzka jest czystą myślą, niecielesnością Supernaturalista prawi: Bóg a świat, to rzeczy tak różne, że ani myśleć o ich jedności; a Panteusz mu odpowiada: Bóg i świat, to taka jedność, że tylko zmysłowe, gminne przeświadczenie jéj niedostrzega. Są to znowu oczywiste sprzeczności, a przecież obie strony mają równą słuszność. Myślini nasza dowodzi w jednym paragrafie, że wszystko jest bytem, w drugim, że wszystko jest niczem. Ona mówi o względnéj r ó ż n i i bezwzględnéj j e d n i, zapewnia, że jaźń jest c i a ł e m i d u s z ą razem, a rzeczywistość r e a l n o ś c i ą i i d e a l n o ś c i ą. To niesłychane sprzeczności! Sam jéj najgłówniejszy pierwiastek, t. j. r ó ż n o jednia jest sprzecznością w przymiotku. Wszelakoż panuje w niéj loiczna i ścisła awożność. Między m y l n i k a m i znajdują się t a k n i e t a k i i b i a ł o c z e r ń c e, a nawet w pospolitém życiu mówi się: k o z i d a r, g ł u p i o f r a n t, i tp. Są to sprzeczności, a przecież nie loiczne krzyże. — Cóż stąd wynika? Oto, że umiejętność jest wieczną l o i c z n é j z a s a d y s p r z e c z n o ś c i ironią.

Jeżeli pod z a s a d ą s p r z e c z n o ś c i rozumiesz a w o ż n o ś ć w o g ó l e, t e n p i e r w o r ó d l o i c z n y (§. 5.); to przebacz, bracie, że Ci powiemy, iż wtedy m y ś l i s z co innego, a m ó w i s z co innego, i sam s sobą znajdujesz się w s p r z e c z n o ś c i n a j w i ę k s z é j. Awożność jest i s t o t ą m y ś l e n i a i panuje wszędzie, nawet w sprzecznościach oczywistych, nawet w zdaniu: wszystko jest bytem i wszy-

stko niczem. Tylko człowiek obłąkany zgrzeszyć przeciw niéj zdoła; tylko brak rozumu, umysłu i mysłu ją popełnia. Ale kto myśli rzeczywiście, ten, mimo tego, iż tacza się w samych sprzecznościach, myśli awożnie, i niepodobna jest odkryć w nim loicznego krzyża. Bez awożności nieprzyjdzie nawet do sprzeczności samėj człowiek myślący. Sprzeczności umiejętne są także awożności córkami. Stary Eubulides ma przeto słuszność, mówiąc: „Jeżeli kłamca powiada Ci sam, że kłamie, to kłamie i wtedy, albowiem rzekł Ci prawdę, nie zaś kłamstwo. Można więc prawić prawdę, a przecież kłamać; można także kłamać, a rznąć ludziom prawdę! W takim przypadku znajduje się niejeden poeta.“ Ridendo, castigo mores, zawołał Horacy. Eutydemos i Dionysios uczyli, nie bez dobrych powodów, co następuje: „Niema sprzeczności wcale. Albowiem dwaj ludzie, co sprzeczają się s sobą, mówią zazwyczaj o jednéj i téjże samėj prawdzie, uważając ją z dwu stron przeciwnych, do jéj istoty należących, koniecznych, równie prawdziwych; zaczém, choć utrzymują, że np. jest Bóg, niema Boga; jestem i niejestem i t. p., niesą s sobą w sprzeczności, ale mają słuszność. Jeżeli zaś dwaj ludzie, co sprzeczają się s sobą, niemówią o jednéj i téjże samėj prawdzie, ale jeden o prawdzie, drugi o nieprawdzie, lub téż jeżeli zowiąc prawdę tężsamę inaczéj, mówią, jeden np. o kubku, o bękarcie, a drugi o drewnianéj szklance, o panieńskiém dziecku, to i wtenczas niepopełniają sprzeczności, bo mówią o rzeczach innych, lub inaczéj nazwanych. Oni nierozumieją się tylko nawzajem.“ Reinhold rzekł s pełném przekonaniem: „Sprzeczność jest loiczném niepodobieństwem. Można ją myśleć li grammatycznie, jak np.: żyje, nieżyje. Są stany, w których człowiek żyje i nieżyje. I ta sprzeczność, to loiczne niepodobieństwo, ma być loiczną zasadą?“ — S tego wszystkiego pokazuje się, iż zasada sprzeczności jest oczywistą niedorzecznością, która ma zarozumiałość i naturę każdéj głupoty, t. j. będąc sama niedorzecznością, narzuca się nam jako puklerz przeciw niedorzecznościom; iż zasada ta niejest sprawdzianem umieję-

tnego poznania i być nim niemoże, wyjąwszy chyba, gdyby miała inne znaczenie.

3) I tak się też ma w rzeczy saméj. Stara loika, wystawiając zasadę sprzeczności, miała przeczucie pewnéj wielkiéj prawdy, ale wyrzec jéj niepotrafiła. W zasadzie téj leży myśl względnéj różni dwu przeciwieństw, myśl równie prawdziwa, jak istnienie i natura rozumu, który ją stworzył. Jest to nasz siestrzan pierwszy w swém niemowlęctwie; siestrzan kardynalny, którego nienależy się spuszczać z oka, gdyż oślepniesz i zabłąkasz się w kraje panteizmu. Dobrze pojęta, t. j. jako względna różnia dwu przeciwieństw uważana, zasada sprzeczności ma swém hasłem: „W każdéj jedni leży różnia; w każdéj monadzie znajduje się dyas, dwójca; w każdéj spółtwierdzi żyje twierdź i przeciwtwierdź; czyli w każdéj rzeczywstości, czy ta należy do świata, lub też do Boga, czy mówisz o świecie, lub też o przedświecie, pozaświecie, znajduje się realność i idealność. W tém znaczeniu zasada sprzeczności jest głównym charakterem sprawdzianu prawdziwości poznania. Jest to zasada empirycznéj roskładni, która nas wiedzie do rozbierzy, zaczém do bliższego poznania przedmiotu. Kto prawdy szuka musi ją roskładać, musi odróżniać twierdzenie od przeczenia. W téj myśli uznajemy zasadę sprzeczności za jeden ze sprawdzianów poznania, i hołdujemy jéj chętnie.

Zasada sprzeczności, w myśli naszéj pojęta, ma także historyczne świadectwa za sobą. Stara, odwieczna Ontologia uczy bowiem: „Dwie sprzeczności niestanowią prawdy. Dla tego byt i nicestwo, realność i idealność, materya i duch, prawda i wiedza i t. p. są li możebnością, li czynnicami rzeczywistości i konieczności.“ Stara ta ontologiczna nauka, którę głosili już Eleaci, a Zeno wystawił w umiejętnéj pełni, opiera się oczywiście na zasadzie sprzeczności w naszém znaczeniu. I czas dzisiejszy daje zasadzie téj głos przyjaźny. Emil August v. Schaden np., u którego gra rolę, nakształt naszéj różnojedni, die Nur-Gleichheit, t. j. Tylko-równość, mówi:

„Wymawiając Tylko-równość, połóż przycisk głosu na tylko, a pojmiesz zasadę sprzeczności. Równość jest albowiem bardziéj dwójką niż jednością. S tych powodów wyrazem zasady sprzeczności niejest: A non est Non-A, ani téż: B non est Non-B; ale: Quanquam A est B et B est A; tamen A non est B et B non est A.“ — Na to wszystko przystajemy, bo to jest również nauki naszéj myslą. — Ani stara Ontologia, ani von Schaden nieznają przecież naszych siestrzanów. Tu pokazuje się, jak blisko nieraz krążą ludzie około prawdy, a dotknąć jéj niemogą!

§. 41.
Zasada zgodności.

1) Zasada zgodności, principium identitatis, das Grundgesetz der Einerleiheit, była w staréj loice drugim sprawdzianem poznania. Jest to poznajnik naukowéj prawdziwości drugi, stanowiący duszę pierwszego. Także ta zasada, biorąc rzecz ściśle, powstała u Eleatów, a Plato wymówił ją wyraźnie. Jéj wzorcem jest A = A, lub téż: A est A. O niéj głoszą: „Każda rzecz jest tém, czém jest; każda rzecz jest sama s sobą zgodna; idem sibi est idem; esse semper manet esse.“ Rzecz ta lub owa np. niemoże być czém, innén, lecz tém tylko, czém jest; niemoże być tém, czém niejest; niemoże być czémściś, co się z nią niezgadza. A musi być A, a B zostaje B na wieki. W kształcie życzliwego roskazu zowie się o téj zasadzie: „Myśl tak, ażeby każdy s twych pomysłów w całym ciągu twego myślenia niedoznał zmiany. Każde pojęcie jest, wedle Kruga, równe summie wszystkich swych znamion. Krug więc mówi o zasadzie zgodności: Ustawiaj twe zdania tak, ażeby widnokrąg podmiotu równoważył się zupełnie z widnokręgiem jego omówców. Polacy wołali tu: Zgadzaj się sam s sobą! — Oto zasada zgodności, którę

nam umysł starożytny na loiczną scenę wyprowadził. Na niéj opiera się każdy prawie spekulacyjny system. Z niéj wychodzi np. Kartezyusz ze swojém: Cogito, ergo sum; Fichte ze swoją: Jaźń = Jaźń; Szelling ze swoim Absolutem, t. j. Realność = Idealność; Hegel ze swoją ideą t. j. Podmiot = Przedmiot, i t. p. Jest to najpierwsza spekulacyjna prawda, prawda prawd, mająca stanowić granitowe filozofii podwale. S tego powodu we wszystkich loikach, w których panuje lub przeważa idealność, zasada zgodności ma pierwszeństwo i stoi przed zasadą sprzeczności. — W zasadzie zgodności wymawia się oczywiście jedność ducha, jedność świadomości, niezmienna idei wieczność.

2) Co należy sądzić o téj zasadzie, jak ją nam stara loika przedstawia i jak ją tu opisaliśmy? Oto, że jest oczywistą niedorzecznością. Jeżeli bowiem zgodność ma znaczyć tyle, co zupełna jedność podmiotu z omówcą, co matematyczna równość, co A=A; natenczas zasada ta niejest sprawdzianem poznania, ale nędzną tożsamością, inepta tautologia. Niewiasty i dzieci mają zatém słuszność, myślą ściśle i loicznie, skoro na dane im pytanie, odpowiadają: Bóg jest Bogiem, dusza jest duszą, ja jestem ja itp.! Jestże to więc poznaniem? Zaiste niepopełniamy w takich tożsamościach błędu, i co utrzymujemy, prawdą jest niezawodną. Ależ, czy to poznanie? — Jeżeli wyżej przywiedziony życzliwy roskaz ma być zasady téj tłumaczem; jeżeli tylko żaden z mych pomysłów niedoznaje w czasie mego myślenia zmiany, a mogę być pewny, iż prawdę ułowię; wtedy godzi się zapytać: czyli to prawda, skoro obłąkaniec jaki utrzymuje, że jest Alexandrem W. lub Cezarem, i utrzymuje to przez całe swe życie bez zmiany; skoro ateusz przeczy Boga, a bigot robi Go jakimściś tam staruszkiem w niebie, i prowadzą rzecz swą z największą awożnością; czyli to prawda, skoro Hegel myśli, że tylko idea jest bytem, skoro Szeling uczy, że byt ślepy był przed Bogiem i Bóg się z niego rozwinął, a oba przez całe swe myślenie są s sobą w największej zgodzie? Naówczas każde zgodne s sobą szaleństwo, każdy Sofista, nawet Mickiewicz, jako marzący

słowiańskiéj literatury professor, przedstawia Ci prawdę szczerą! O, awożność sama, lubo jest pierwiastkiem i duszą wszelkiego myślenia, niejest i być niemoże prawdziwości poznania sprawdzianem? — Jeżeli wreszcie zasadę zgodności tak wykładasz, że summa znaczeń omówcy ma być równa summie znaczeń podmiotu; wtedy pytamy się, czyli to zgodność istotna, czyli to bezwzględna jednia? O nie; jest to tylko równoważenie dwu rzeczy innych, tak np. jak na zwyczajnéj wadze, kamienia z wełną; żelaza s kartoflami, lub kaszą! W takowéj zgodności leżałaby sprzeczność oczywista. Lecz mniejsza o to. Czyliż przychodzimy do poznania prawdy, li zbierając summę jéj omówców? Czy wszystko podobne jest do pieprzu, który gorzki, lub do miodu, który słodki? Czy jedynie rzeczy empiryczne są poznania naszego przedmiotem? Ale i tutaj nie wszystkiém jest omówca. Mówiąc np. drzewo jest palmą, dębem, sosną, wierzbą, brzeziną, lipą, modrzewiem itd. itd., musiałbym całą botanikę wyrecytować, nimbym Ci dał wyobrażenie drzewa. Czyliż tylko tym sposobem poznajemy? Jakże naówczas podobna jest poznać Boga? Wszystkie języki ziemskie i języki na ciałach niebieskich znajdować się mogące, wszystkie pojęcia i wyrazy, niedałyby mi dostatecznéj summy omówców, zdolnéj równać się s summą znaczenia, leżącą w tym podmiocie! Oprócz tego, musiałbym tę nieskończoność omówców, wedle dawniejszéj metafizyki, rosszerzać przez tak zwaną via eminentiae! Wszystko to od czasów Kanta pokazało się nierozumem i po tysiąckroć już słusznie wygwizdaném zostało. — W końcu przeto pokazuje się, że zasada zgodności jest utworem pustéj mózgowni, i że trudno pojąć, jak zdołała przez trzy tysiące lat zatrudniać najdzielniejsze talenta; jak mogła być uważaną za prawdę prawd, za prawdę zasadniczą! Ludzkość ma istotnie podobieństwo do trzody owiec. Jeżeli baran przewodnik zabłąkał się i ugrązł w bagnie, idzie za nim ślepa trzoda, i czyni tożsamo! Wszakże nie rozum Jaśniewielmożnych staje się na świecie i dziś jeszcze modą! A przecież ciągle są zwolennicy powagi, która tyle głupstw między ludźmi zakorzeniła!

3) Czyliż więc należy się zasadę zgodności, jako utwór bezmyślności odepchnąc od siebie? Uchowaj Boże! Leży w niéj prawda głęboka, którę stara loika przeczuwała, lecz bliżéj ujrzeć niemogła; prawda, którę odkrył przedkantowski materyalizm, chcąc pogodzić walkę między materyalistami i niematerialistami, między Fatalistami i Libertynistami, między obrońcami złożoności materyi i zwolennikami monad; a którę heglowski spiritualizm okazał w największéj pełni; t. j. prawda bezwzględnéj jedni dwu przeciwieństw. Umysł starożytny macał tę prawdę, a rozum starożytny, mięszając tak łatwo bezwzględność ze względnością, zamącił ją już w pierwiastkowym zdroju i zamienił w niedorzeczność, która przetrwała wieki średnie i dożyła dni dzisiejszych. Uznajemy przeto także zasadę zgodności za jeden odcień w sprawdzianie prawdziwości poznania, czyli za jeden poznajnik niniejszego rozdziału, ale tylko we właśnie namienioném znaczeniu. Wyrazem zasady téj mogą być słowa następne: „Wszelkie przeciwieństwa, jak np. byt i nicestwo, realność i idealność, empirya i Spekulacya, prawda i wiedza, sprzeczność i zgodność, stanowią bezwzględną jednią, A = A. Zasadzie téj hołdujem od początku Myślini i poznaliśmy ją, jako Siestrzan drugi.

Że zasada zgodności dawniéj już w myśli naszéj, lubo nieświadomie, pojmowaną bywała, mamy na to dowody. Stara Ontologia głosiła od wieków prawo następne: „Prawda jest organiczną jednością w sobie, i niedaje się rozdzierać w przeciwieństwa. S tego powodu byt i nicestwo, ilość i jakość, treść i forma, jako rzeczy nierozdzielne, stanowią wewnętrzną jedność.“ Prawo to, spoczywające oczywiście na bezwzględnéj jedni przeciwieństw, czyli na zasadzie zgodności wedle naszego wykładu, znane było już Eleatom, a w Zenonie wymówiło się z zupełną jasnością. — Emil von Schaden prawi: „Wymawiając Tylkorówność, połóż przycisk głosu na równość, a otrzymasz pojęcie zasady zgodnością. Dwa istnienia, ze stron przeciwnych wchodząc s sobą w styczność, utracają sobistość własną i występują jako dwa tony zlewające się w jeden.

A est B, et B est A, quanquam nec A = A, nec B = B esse desinit.“ Tu pokazuje się różnia w jedni, jak dawniéj jednia w różni. Wszystko tedy przeprowadza nas do różnojedni. — Teraz przystępujemy do trzeciéj loicznéj zasady.

§. 42.

Zasada dostatecznego powodu.

1) Zasada dostatecznego powodu, principium sufficientis rationis, das Grundgesetz des zureichenden Grundes, była w staréj loice trzecim sprawdzianem poznania. Jest to trzeci poznajnik naukowéj prawdziwości, w którym dwa pierwsze stapiają się w organiczną całość. Wyrazem téj zasady są następne zdania: „Nic niestaje się i stać się niemoże bez pewnego powodu; wszystko, co jest, ma pewien powód do istnienia; niemów i nieczyń nic bez dostatecznego powodu; każde twe twierdzenie niech opiera się na ile podobna silnym powodzie, inaczj go nieusprawiedliwisz. Kant mówi: Niemyśl niczego bez popierającego Cię powodu. A jako przykazanie téj zasady, są słowa: Myśl tak, aby każdy s twych pomysłów w całém pasmie twego myślenia mógł być powszechnie uznany za konieczne następstwo pewnego dostatecznego powodu. — Leibnic, który zasadę tę odkrył i pierwszy w loikę wprowadził, tak o niéj prawi: *„Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un évenement arrive, qu'une verité ait lieu.“* Tenże odzywa się na inném miejscu: *„Principium rationis sufficientis, sive determinantis, est, vi cujus est, nihil umquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid, quod inservire potest, ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam alia quaelibet. Ma–*

gnum autem hoc principium locum habet in omnibus eventibus, etiam si plerumque rationes in specie determinantes nobis notae sint, — imo, absquè magno hoc principio nunquam Dei existentiam probare valebimus. — Oto wielka zasada dostatecznego powodu, na któréj Wolf i jego uczniowie nowy świat umiejętny wystawić usiłowali.

Zasada dostatecznego powodu, wystąpiwszy po raz pierwszy na filozoficznym teatrze, doznała, jak każda nowość, silnych nieprzyjacielskich pocisków i musiała się bronić. Reusch tak jéj dowodzi: „Prawdą jest, od całego świata myślącego uznaną, że ex nihilo nihil fit. Gdyby się coś stać mogło bez powodu: powyższa prawda niebyłaby prawdą. Nic przeto niestaje się bez powodu.“ Powód znaczy tu, jak powiększéj części wszędzie, przyczynę twórczą, den Grund. Baumgarten mówi: „Gdyby coś mogło być bez powodu, natenczas nic byłoby powodem. Ale nic niejest powodem do czegoś, gdyż to oczywista sprzeczność. A więc wszystko ma swój powód.“ Inni znowu taki dawali tu dowód. „Gdyby coś stać się, lub być mogło bez powodu, wtedy nierozum rządziłby światem, albowiem powód i rozum to rzecz jedna; albowiem rozum wymaga i szuka wszędzie powodu. W takim zaś razie nierozum byłby Bogiem, co jest niedorzecznością. Nic więc niejest i stać się niemoże bez powodu.“ Nareszcie uznano zasadę dostatecznego powodu za ideę chuchowi ludzkiemu wrodzoną, za rzecz bespośrednio pewną i żadnego niepotrzebującą dowodu. Mówiono: „Nawet dzieci pytają się przy każdym nieznanym im jeszcze przedmiocie, przy każdém wydarzeniu, przy każdéj okoliczności: dla czego to się stało? skąd to pochodzi? co jest tego przyczyną? Każde dziecię nosi przeto w istocie swéj wiadomość o koniecznym powodzie i wyraża ją po swojemu. Pytanie: dla czego, lub czemu zrasta się z umysłowością każdą. Bez tego pytania niema umysłu. Prawda zatém, że wszystko ma swój powód, należy do prawd istocie naszéj wrodzonych jest axiomem myślenia i rzeczą a priori pewną, jak prawda, że jestem. — Po kilkunastu latach przywykł świat tak dalece do nowéj zasady dostatecznego powodu, iż nie-

myśląc nawet dla czego, liczy ją do niewielu bespośredniości i nieomylności ludzkiéj wiedzy właściwych. Tak każde światło ma podobieństwo do słońca. Wschodząc walczyć musi czas pewien s cieniami nocy, a zwyciężywszy je rostacza złote warkocze jasnego południa.

2) Że wszystko, co jest, i co się staje, ma swój powód dostateczny; prawda to niezawodna, albowiem uznaje ją mysł nasz, Boga i Jego mądrość w świecie widzący. Lecz niedość jest wiedzieć, że wszystko ma swój powód dostateczny; trzeba się jeszcze zapytać, czém jest dostateczny ten powód sam? Rzecz osobliwa, iż pytanie to do dziś dnia nikomu na myśl nieprzyszło. Prosta wiadomość, że wszędzie znajduje się powód pewien, niejest i być niemoże ani poznania sprawdzianem, ani jego prawdziwości poznajnikiem. — Czémże tedy jest powód dostateczny? Stara loika niema na to pytanie odpowiedzi, bo go nigdy sobie niezadała. Cóż więc się zrobiło? Oto odmęt niesłychany w krainach dotychczasowéj naukowości! Dla Mystyka np. było dostatecznym powodem do wystąpienia, ze swą szarą jasnowidzenia mądrością, iż zdawało mu się, że ujrzał Boga we śnie, lub na jawie; dla nowomodnego Scholastyka był interes hierarchii dostatecznym powodem do udania się na stronę zwrotu, do prześladowania filozofii, światła i postępu, do potępienia ludzi, którym niegodzien trzewików rozwiązać. Empiryk nosił powód dostateczny w nerwach swego nosa i języka, a Metafizyk w swym podmiot-podmiotowym umyśle. Ten widział powód dostateczny do działania w uczuciu i robił serce mieszkaniem Boga; owemu powód dostateczny leżał w wątrobie, albo w jeszcze niższych organizacyach ciała. Co dla młodego zapaleńca było dostatecznym powodem, to zwał starzec szaleństwem; a co starcem kierowało, zwał młokos zimną rachubą. Każdy z ludzi miał inny powód dostateczny. I czyliż podobna nawet upaść, nawet zbrodnią popełnić, bez pewnego dostatecznego powodu? Szyllerowski Franz Moor wypędza miłość rodziców ze swéj piersi i grzebie żywcem ojca w grobie, a własne usprawiedliwienie znajduje w powodzie, że ojciec

płodząc go, szukał li zaspokojenia cielesnéj chuci. „On o mnie wtedy nie myślił! Czy będę, lub nie, było mu rzeczą obojętną!“ Każdy łotr, oszust, głupiec i waryat ma swój powód dostateczny; właśnie dla tego, że nic niestaje się bez powodu. Zasada dostatecznego powodu, uświęcająca wszystko bez wyjątku, niejest i być niemoże poznania sprawdzianem!

3) Wszelakoż zasada ta jest prawdziwa. Leibnic ma niepospolitą zasługę, iż zwrócił uwagę świata na powód dostateczny, chociaż nieodsłonił jego istoty. Dziś należy się istotę powodu przedstawić, i dokonać dzieła wielkiego Leibnica. Czém więc jest powód dostateczny? Jest nim Bóg w ogóle, a słowo boże, lub jaźń ludzka w szczegółach, t. j. prawda zasadnicza w swéj pełni. Powód dostateczny jest wszędzie całością, wszechobecnością i pojedynczością, wolnością, rzeczywistością i kojarzeniem, rosświatem, istotą i miotowością, mością, dlasobistością i własném uczuciem, dzielnością i samodzielnością. On jest bóstwem, cnotą, świętością, krótko mówiąc, dobrze zrozumianym miotem. Teraz kilka przykładów. Kto prawdę w całkowitéj pełni robi gwiazdą polarną swego przekonania, mówienia i działania, opiera się na powodzie dostatecznym; kto zaś prawdę rozdarłszy, zatapia się w jednéj z jéj połowic, a zdobytą mądrością jednostronną kroki swe kieruje, ten całe życie myśli, mówi i działa, polegając na powodzie niedostatecznym. Wszystko ma swój powód; ale są dwa rodzaje powodu: dostateczny i niedostateczny. Pierwszy jest wszechstronności, a drugi jednostronności potęgą. Kto pracuje nad rozwikłaniem swéj pojedynczości i wykształca w sobie własne jednostkowe myślenie, opiera swe przekonanie na dostatecznym; kto zaś pije wszystkość lub jedność, ogólność lub szczególność, i staje się gminu lub stronnictwa narzędziem, na niedostatecznym powodzie. Empirya i Realizm, Spekulacya i Idealizm spoczywają na niedostatecznym, a Filozofia, jako nauka rzeczywistości, na dostatecznym powodzie. W obronie wolności, dlasobistości i własnego uczucia znajdziesz dostateczne, w sprawie zaś despotyzmu,

poddaństwa i powagi niedostateczne powody. Mając pełne Dobre na względzie, działasz dobrze, i opierasz się na powodzie dostatecznym. Idąc zaś za empirycznym pożytkiem, lub spekulacyjną szlachetnością, t. j. za rozdartemi połciami istotnie Dobrego, działać możesz li pożytecznie lub szlachetnie, nie zaś dobrze; nie tak, jak Bóg działa, a każde bóstwo działać powinno, i opierasz się na powodzie niedostatecznym. W krainach poznania, żądania, uczucia i działanie jest jedynie mysł pełny, t. j. boski, cnotliwy, wszechstronny powodem dostatecznym; zmysł zaś i umysł, jako też inne władze podrzędne, przewodnikami naszemi zrobione, szczególniéj zaś um, ten kłamca w duszy, są niedostatecznemi powodami. S tego wszystkiego wynika, że powodem dostatecznym jest nasza, w całéj swéj miotowości boskiéj i wszechstronnéj pełni uchwycona filozoficzna różnojednia, czyli nasz siestrzan trzeci. W powodzie dostatecznym kojarzą się zatém dwie pierwsze zasady. Sprzeczność jest różnią, a zgodność jednią w różnojedni leżącą. Sprzeczność i zgodność są dopiero rosczłoniami rzeczywistości, czyli możebnością; powód dostateczny, jako różnojednia, jest rzeczywistością i koniecznością. — Wyrazem zasady dostatecznego powodu może być rada: „Usiłuj, ażeby wszystko, co myślisz, mówisz, chcesz lub działasz, miało w stnieniu, istnieniu i istniostnieniu swe korzenie; ażeby było przedmiotém doświadczenia, ideą i obięciem; empirycznéj, metafizycznéj i filoficznéj natury; trójcą, będącą trójcy w Bogu obrazem.“ Jeżeli tego dopniesz wszędzie, będziesz miał na twe usprawiedliwienie prawdziwy powód dostateczny. — W téj myśli hołdujemy zasadzie dostatecznego powodu i wystawiliśmy ją pod nazwą Sprawdzianu poznania (§. 32.), a na początku Myślini (§. 14. 4.) jako Siestrzan trzeci. Tym sposobem otrzymują u nas stare rzeczy nową postać i zgodne s postępem dzisiejszéj filozofii znaczenie. Mumie odwieczne przeistaczają się tu w żywe umiejętności Boginie, a dawna loika obchodzi święto swego odrodzenia. Gdyby się nas zapytano, na jakiéj loicznéj

zasadzie zbudowaliśmy Myślinią; odpowiedzielibyśmy: na Zasadzie dostatecznego powodu, głębiéj pojętéj, zasadę sprzeczności i zasadę zgodności w sobie kojarzącéj, filozoficzną różnojednią przedstawiającéj.

Że dorozumiewano się choć zdaleka prawdziwego znaczenia Zasady dostatecznego powodu, są świadectwa historyczne. Przedkantowska Ontologia uczyła: „Alles ist ein Werden (żywostanem, czasową różnojednią bytu i nicestwa) und alles Werden hat zu seinem Substrat ein Bestehen (bożostan, wiekuistą bytu i nicestwa różnojednią).“ Wolf i jego uczniowie obrabiali zasadę dostatecznego powodu ontologicznie i wyrzekli niejedno zdanie, zgodne z naszém jéj pojęciem, jak np.: Si duo pugnantia simul sumpta unius rationem sufficientem constituunt, consentiunt, (stają się różnojednią). Consensus ipse est perfectio, (doskonałém prawdziwości poznania znamieniem), et unum, in quod consentitur, perfectionis ratio determinans. Bonum est quo posito ponitur perfectio.“ Tu dotyka myśl różnojedni naszéj i widzi w niéj zasadę dostatecznego powodu, a przecież wyrzec tego jeszcze nie zdoła!

4) Jakkolwiek w różnojedni zlewają się rożnia i jednia s sobą w organiczną całość; wszelakoż ani różnia, ani jednia nie tracą w niéj swéj natury. Jest to wewnętrzna walka w żywostanie, bożostan kierujący życiem, miot objawiający się w czasie. Oprocz tego różnojednia w poznaniu rodzi rożnojednią w uczuciu i przechodzi w czyn, czyli jest matką wypadków, przegrawką do historycznej surmy ciągle grzmiącéj. S tych względów w zasadzie różnojedni odróżniać trzeba dwa czynniki: powod, ratio, der Grund, i następstwo, consequentia, die Folge. Powód i następstwo stanowią różnojednią. To jedynie może być w następstwie, co leży w powodzie, i to jedynie było w powodzie, co objawiło się w następstwie. Stara loika daje tu normę: „A nullo modo esse potest, nisi B eundem modum essendi sibi induit.“ Stosunek powodu do następstwa okazuje nam, iż trzecia loiczna zasada, nie saméj umiejętności, ale także życia i działania jest podwalą. Na niéj opierać się powinien czyn. Dostate-

czny powód jest loiczną zasadą, a czyn zasady téj następstwem. Trzy są główne postaci powodu i następstwa. Poznać je zamierzamy.

a) Moc i dzieło, potestas et opus, die Macht und das Werk, lub w języku niemieckich teologów, Grund und Folge w ściślejszém znaczeniu. Jest to powód i następstwo w stnieniu, tworzącém istnienie. Bóg jest mocą; świat naturalném mocy téj dziełem. Moc boska jest wszechmocą, omnipotentia, die Allmacht; jest mocą doskonałą, potentia perfecta, die Machtvollkommenheit. Dzieło téż boże, czyli świat, jest doskonałością. Bóg tworzy świat, jak pisarz dzieło, swą mocą. Ale moc boża jest wszechmocą, tworzy więc nie same myśli, ale także i materyą. Tego niezdoła żaden śmiertelnik. Tu więc przy całéj bezwzględnéj jedni względna różnia między Bogiem a człowiekiem, przed którą chętnie i pokornie uderzamy czołem. — Ponieważ stnienie wstępuje, jako jaźń twórcza, w ostatnie istnienie, czyli w istniostnienie; więc boski stosunek powodu do następstwa objawia się także w człowieczeństwie. Człowiek każdy jest równym w świecie swym, jak Bóg w swoim, miotem, t.j. mocą, wywołujący do istnienia dzieła. Ale niekażdy wie otém, bo właśnie uczucie jest rzadkie. S téj niewiadomości umieją korzystać w społeczeństwie. Nasamprzód Hierarchizm, a późniéj Monarchizm przywłaszczył sobie moc doskonałą na ziemi i jedynym był powodem do dzieł, stanowiących treść historyi. Długo bulle papieskie i ukazy monarsze były mocami, tworzącemi świat spółeczny. Dziś rozbudza się własne uczucie w pojedynczościach, lecz nieumiejąc inaczéj celu swego dosięgnąć, widzi w konstytucyi i prawie moc doskonałą. Nie jest to właściwie moc doskonała, ale najsilniejszy puklerz dla mocy doskonałéj bóstw jednostkowych, stanowiących spółeczeństwo. — Boski ten stosunek powodu do następstwa przeczuwany był od ducha polskiéj mowy. Od wieków bowiem pytają się u nas: na jakiéj mocy to lub owo uczyniłeś? Na jakiém prawie? Quo jure?

b) Przyczyna i skutek, causa et effectus, Ursache und Wirkung. Jest to powód i następstwo w istnieniu, t. j. w kraju konieczności, w naturze. Biorąc rzecz

ściśle, Bóg niejest przyczyną a świat skutkiem. To moc i dzieło. Przyczyną np. jest spadający piorun, a skutkiem wynikający stąd pożar. W kraju téj stosunkowości powodu do następstwa panują prawa natury, których sam Bóg zmienić niemoże.

c) Przekonanie i czyn, persuasio et factum, Ueberzeugung und That. Jest powód i następstwo w istniostnieniu, w człowieczeństwie, w kraju zawarowanéj bożéj mocy. Przekonanie jest mocą i przyczyną, a czyn dziełem i skutkiem w jedni. Przekonanie jest naszą mocą a czyn naszém dziełem. Przekonanie to niezawsze polega na istotném poznaniu, t. j. na rzeczywistym prawdy i wiedzy zlewie, na słowie Bożém, przychodzącém w nas do własnego uczucia; stąd niedoskonałość i możebność Złego. Sprawdzian poznania doskonały jest cudowną potęgą, rozwiązującą grzech pierworodny. Szatanem jest ten człowiek, co niepowoduje się li przekonaniem własném; a głupcem ten, kto niewie, że tylko w tém przekonaniu spoczywać zdoła wola Boża względem niego objawiona.

Stosunki te powodu do następstwa okazują nam jawnie, iż w loicznéj Zasadzie trzeciéj leżą siestrzany, t. j. różnia, jednia i różnojednia.

W europejskich językach używany bywa wyraz motivum. Polacy używają zamiast niego zwykle powód, moc, przyczyna, bodziec, pobudka itp. Aus welchen Motiven hast du das gethan? Zdanie to wyraża Polak: co cię do tego spowodowało? Z jakich powodów na jakiéj mocy, z jakiéj przyczyny, z jakich pobudek to uczyniłeś? Co ci było do tego czynu bodźcem? W ogóle nasz powód ma tak rozległe znaczenie, jak niemieckie der Grund, a łacińska ratio, lub téż jak motivum. Atoli są stosunki, gdzie wyraz motivum jest nam koniecznie potrzebny. Jak go nazwać po polsku? Locomotivum zowie się już ruszonią, więc motivum możnaby zwać rusznikiem. Byłoby to najnaturalnéj. Motivum jednak znaczy nie sam powód zewnętrzny, jak ruszonia, rusznik, ale także i powód wewnętrzny. Rusznik jest

tedy niedostateczną nazwą. Chąc nadać mu wewnętrzność, duszę, zowiemy go **wzrusznikiem**. Jak dobra ta nazwa, okazuje następny wyjątek s prelekcyi Mickiewicza, który przytaczamy słownie, zamieniając li motivum we wzrusznik: „Cóż jest ta muzyka narodowa? Oto piosnki ludu rodzące się w chwilowém uczuciu osób, częstokroć bardzo prozaicznych, ale wzruszonych rzetelném natchnieniem; są mnóstwem rossypanych tonów, czyli wzruszników, których zbiór stanowi muzykę narodową. Skądże pochodzi to natchnienie muzyczne? Słusznie owe tony oddzielne, wydobywające się nagle i niespodziewanie s piersi natchnionych, nazwano wzrusznikami. Wzrusznik, jest to coś, co sprawuje ruch, nadaje popęd, jest to pierwiastek ruchu. Sama fizyka przyznaje, że ruch niejest rzeczą materyalną; pierwiastek ten musi więc mieć miejsce po za materyą. Wzruszniki niemogą pochodzić, ani z materyi, ani s pojęć oderwanych; są ideami. Dla tego niekiedy muzycy bardzo uczeni bywają ubodzy we wzruszniki, szukają ich pod drzewami karczmy, podsłuchując wiejskiego skrzypaka. Lud słowiański posiada ogromny skarb tych wzruszników, jeszcze niepoznanych i nieużytych przez kompozytorów. Dla tego także, gdy naród który wpadnie w materyalizm, zaraz zbywa mu na wzrusznikach, przestaje on tworzyć pieśni, muzyka jego ubożeje, staje się uczoną, może jeszcze być namiętną, wydawać podlejsze wzruszenia ludzkie, ale już nie tchnie zapałem czystym i twórczym.“ — Przytoczyliśmy tu słowa Mickiewicza, chcąc dać przykład na nowy nasz wyraz wzrusznik, nie zaś ze względu, iż jego przekonanie dzielimy. Wzruszniki, będące dostatecznym powodem, prawdą czynną, miotem, powstają w jaźni. Jaźń jest zewnętrzna, wewnętrzna i jądrowa, wzruszniki są zatém empiryczne, metafizyczne i filozoficzne. Dla pierwszych ma jaźń bierność, dla drugich czynność, czyli twórczość, dla trzecich dzielność samodzielność. Mickiewicz spostrzegł li wzruszniki wewnętrzne, i dla tego robi wzruszniki w ogóle ideami. Lecz wtejże chwili saméj wpada sam s sobą w sprzeczność.

Czyliż bowiem owi „muzycy szukający wzruszników pod drzewami karczmy,“ nie są biernością, i czyliż względem nich „wiejski skrzypak“ niejest krynicą wzruszników zewnętrznych, empirycznych, za ich duszą urodzonych? Ujrzawszy żebraka na drodze przeczytawszy odę do młodości, otrzymujemy wzruszniki zewnętrzne. Samodzielność w nas rozbudzona jest zdrojem wzruszników filozoficznych. My np. idąc za temi wzrusznikami piszemy Myślinią.

Oprócz trzech głównych stosunków powodu do następstwa, które już poznaliśmy, następne stopniowania są powodu przeznaczeniem. Pobudka jest powodem pierwszéj potęgi; bodziec powodem potęgi drugiéj, a wzrusznik trzeciéj. Wszystkie trzy są równie realne, jak idealne, zaczém rzeczywiste. Odróżniaj te stopnie powodu od pociągu, pochopu i podniety, tych przesłańców skłonności, które należą do Psychologii i o których dowiesz się bliżéj s §. 29. naszéj Chowanny.

5) Zasada sprzeczności, jako siestrzan względnéj różni, zasada zgodności, jako siestrzan bezwzględnéj jedni, i zasada dostatecznego powodu, jako siestrzan różnojedni, wyczerpują poznajniki prawdziwości naukowéj, objaśniają nasz Sprawdzian poznania i tworzą dla siebie piękny umiejętny całokształt. Tu tedy niniejszy Rozdział nasz skończyćby się powinien. Lecz stara loika, bujając śród przedmiotu swego siczy, wyprowadza nam na scenę jeszcze więcéj zasad loicznych. Zasady te, które nam także poznać należy, mogą być li albo trzech zasad głównych dalszą rostoczą, albo téż drobnemi wiadomostkami. I tak téż jest rzeczywiście.

§. 43.

Dalsze loiczne zasady.

1) Zasada niepodobnéj nieróżnicy, principium numericae differentiae, sive pr. indiscernibilium, das Grundgesetz des Nichtzuunterscheidenden, winna swój początek

sławnemu Leibnicowi. Tak ją zazwyczaj oznaczają: Na łonie wszystkości stworzenia i nieskończoności istot niema dwu rzeczy zupełnie do siebie podobnych; niema dwu przedmiotów takich, którychbyś od siebie odróżnić niezdołał. Tu kraj różnic bez początku i końca; tu nieróżnica jest niepodobieństwem. In tota rerum natura non dantur duo plane indiscernibilia. Wedle téj zasady nieznajdziesz na jedném i témże samém drzewie dwu liści, na wielkich ukraińskich stepach dwu trawek, w afrykańskich pustyniach dwu ziarnek piasku, na ludzkiéj głowie dwu włosów do siebie podobnych zupełnie. Każda rzecz różni się od wszystkich innych i ma coś tylko sobie właściwego. Morze rozmaitości jest nieprzeczerpane i twórczość przedwieczna niepowtarza się nigdzie. Dwa przedmioty zupełnie sobie równe; to złudzenie. Jeżeli są tak podobne do siebie, że rozróżnić ich niezdołasz, to przynajmniéj miejscém innémo, które zajmują, różnią się od siebie. J tak się ma rzeczywiście. Widząc np. zgraję wilków, zdaje się nam tylko, że tu każdy taki, jak inne. Owce jeszcze podobniéjsze są do siebie, a pasterz zna każdę z nich w całej trzodzie, i umie ją rozróżnić od innych. Trębecki w swéj starości miał w swym pokoju stado wróbli, znał każdego z osobna, a nawet każdemu inne dał nazwisko. Sknera, któremu skrzynia jest niebem, a dukaty zbiorem Wszystkich Świętych, który codzień przygląda się temu zbawieniu swemu, ma dziesięć tysięcy talarów jednego roku i jednym stęplem odbitych. Sądziłby kto, że tu niepodobna znaleść różnicy. Sknera przecież zna każdy talar z osobna, a skoro mu który zginie, opisze go tak, jak matka swe dziecko, t. j. takiemi znamionami, jakie go istotnie odróżniają od wszystkich innych. — Że zasada ta cechuje rozumowe królestwo Empiryi i że jest zasadą względnéj różni rosszerzoną w nieskończoność; że więc w niéj nasz siestrzan pierwszy znajduje bogate swe rozjaśnienie i zastósowanie do realnéj przedmiotów wszystkości; — myślący czytelnik widzi to i bez naszéj pomocy. Tu zasada sprzeczności rosstrzela się w kawały i kawalce nieprzeliczone.

2) Zasada niepodobnéj niejedni, lub téż zasada jednostkowości, principium numericae identitatis, sive individuationis, das Grundgesetz der Individuation, wyrażaną bywa następnym sposobem. Jaźń każdego człowieka jest ciągle jedna i tażsama, a to równie jak istota Boga. Podścielisk każdéj rzeczy, będący wieczném słowem Bożém, niepodlega żadnéj odmianie. Zmienia się w naturze li strona objawu, ale nie idea, podstawę jego stanowiąca. Facies rerum mutatur, seitas, sive, ratio rerum perseverat. Wedle téj zasady wszelka rzecz jest w istocie swéj bezwzględną jednią, która w tak zwanych odmianach i przeistoczeniach pozostaje wciąż taż sama; jest tąż samą, powtarzającą się ustawicznie myślą. Pytagoras mówi: Unusquisque numerus manet sibi par in aeternum. Jedno jest na wieki jedném; dwa, trzy, dziesięć, tysiąc są zawsze dwa, trzy, dziesięć, tysiąc. Tu niejednia jest niepodobieństwem. Jak z liczbami, tak i z ideami istotę rzeczy stanowiącemi. Żołędź w ziemię wsadzona i dąb późniéj z niéj wyrosły; to jedna i tażsama istota. Dziecię, i robiący się zwolna z niego chłopiec, podrostek, młodzian, mąż i starzec, to jedna jaźń, jedna osoba. Tożsamo znaczy się o szczenięciu i starém zwierzu. Bezwzględna jednia, stanowiąca indywiduum i suppositum, czyli ludzką i zwierzęcą istotę, rozlewając się przez wszystkie rzeczy, tworzy zasadę jednostkowości, principium individuationis. Oto kardynalne niniejszéj zasady pojęcia. — Bezwzględna jednia, istotę pojedynczéj rzeczy każdéj oznaczająca, jest we wszystkich rzeczach tażsama, bo to idea jedyna, powtarzająca się wszędzie bez odmiany. Ja, ty, on, każdy człowiek, wszyscy ludzie; to jedna i tażsama ciągle idea człowieka. W rodzaju zwierząt każdym, w roślinach, kruszcach, gwiazdach na niebie, widzisz tężsamę ideę, lubo na niższych stopniach swego rozwikłania. Cała natura jest bowiem rozrzuconym w nieskończoność człowiekiem, czyli jedną, jedyną ideą. Idea ta była w Bogu i jest w świecie; zaczém w niebie i na ziemi jest tażsama. Bóg jest całostką, świat całością, będącą całostki bożéj obrazem; każdy przed-

miot pojedynczy jest znowu całości światowéj miniaturą, a człowiek tego wszystkiego najwierniejszém zwierciadłem. W téj wielkiéj, wiecznéj bezwzględnéj jedni niejednia jest zmysłową ułudą, jest rzeczą niepodobną. Jak w nieskończoności liczb, każda ilostka jest taka zupełnie, jak wszystkie inne, jest w sobie jednością; tak w nieskończoności rzeczy każda rzecz jest taka jak inna, jest w sobie jednością. Jedność = Jedność. Prawo to panuje wszędzie i tworzy wielkie morze powszechnéj jedni, w któréj niejednia nieznana. Tu zasada jednostkowości rosszerza się w nieskończoność i staje się bezwzględną wszechrzeczy jednią. — Że zasada niepodobnéj niejedni jest zupełną przeciwnicą zasady niepodobnéj nieróżnicy, i że w niéj nasz drugi siestrzan, zaczém zasada zgodności rosszerza się bez granic i znajduje swe objaśnienie; rzecz to oczywista.

3) Zasada niepodobnéj nieróżnojedni, czyli tak zwana zasada niepodobnego środka, principium exclusi medii, das Grundgesetz des ausgeschlossenen Dritten, ma, jak obie poprzedzające, dwa znaczenia, dawne i dzisiejsze. Udajemy się naprzód do okazania dawnego jéj znaczenia. Stara loika tak o téj zasadzie mówi: „A est aut B, aut non B. Między dwoma sprzecznemi s sobą pojęciami nieznajduje się żadne pojęcie pośrednie, żaden środek, nic trzeciego. Do rzeczy albo należy, albo nienależy pewne znamię. Quod vis aut est, aut non est.“ Krug tak tu uczy: „Z dwóch przeciwnych omówców rzeczy możesz przyjąć jeden; a jeśliś go przyjął, drugi odrzucić musisz. G. A. Tittel tak prawi: „Jak dawniéj zasada sprzeczności nas nauczała, że nic niemoże być dwojgiem od razu, — n. p. bytem i niebytem; — tak zasada niepodobnego środka naucza nas, że coś jednèm z dwojga — albo bytem, albo niebytem, — być musi. Pomysł, który myślę, jest koniecznie albo prawdziwy, albo nieprawdziwy; zdanie, które wymawiam, jest dowiedzione lub niedowiedzione; ten zwierz, lub ten człowiek jest zdrów lub niezdrów, musi być albo jednèm, albo drugiém. Coś trzeciego miejsca tu niema i mieć niemoże.

I cóżby było tém trzeciém? Oboje razem, A et Non A; to jawna sprzeczność! Ani jedno, ani drugie, nec A nec Non A, to sprzeczność nowa! Dwie sprzeczności znosić razem jest to tyle, co obie stanowić. Ja ich obu znieść niemogę, bez stanowienia obu.“ Słowa te filozofującego Tittela, który był najzaciętszym przeciwnikiem Kanta, wydają się czytelnikowi naszemu, znającemu różnojednią przeciwieństw, bez wątpienia śmieszne i dziecinne. Niechaj to będzie dowodem, jak nisko loika przed krótkim jeszcze czasem stała i ile winna jest nowszéj filozofii.

Jeżeli powód dostateczny jest miotem, czyli przedmiotem i podmiotem w słowie bożém, stanowiącém rzeczy istotę; jeżeli jest pełną, żywą, świętą różnojednią, jak przekonaliśmy się o tém dostatecznie; to zasada niepodobnego środka oczywistą jest niedorzecznością. Odzywa się kto np.: „Człowiek jest albo cielesnością, albo niecielesnością: Bóg jest albo materyalnością, albo niematerýalnością; to, co mówisz jest albo prawdą, albo nieprawdą, co uczyniłeś jest albo Dobre, albo złe itp.“ Rostrzygnij się tu albo na tę, albo na owę stronę, a zaplątasz się koniecznie w jednostronność. Człowiek niejest ani cielesnością, ani niecielesnością, ale jaźnią; Bóg niejest ani materyalnością, ani niematerýalnością, ale twórcą obudwu; to, co mówisz, niejest ani prawdą, ani nieprawdą, ale poznaniem; co czynisz, niejest ani Dobre, ani Złe istotne, ale półdobry i półzły utwór ludzki. W całéj rozległéj krainie prawdy, wiedzy i poznania nieznajdzie się żaden przypadek, w którym musiałbyś między jedném lub drugiém albo wybierać, gdyż przypadek ten, niebędąc różnojednią, byłby bez dostatecznego powodu, co jest niepodobieństwem. S tego względu zowie filozof tę zasadę: Głupi albo Bartek albo Maciek, lub też: Szach, albo Met; lub téż wreszcie: praktyczny Dwójżon. Już to samo, że każde albo — albo, jako dwa twierdzenia, zaprzeczyć można przez ani — ani, dowodzi bezmyślności téj zasady. — W praktyczném życiu daje się wprawdzie zasada ta zastósować, a to wszędzie, gdzie masz przed sobą jaką empiryczną dwójkę. Nasz sąsiad np. ma tylko

parę koni, wałacha i kobyłę. Wilcy mu jednego konia udusili. Zaczém albo wałacha, albo kobyłę. Trzecia rzecz jest tam jedynie niepodobieństwem, gdzie jéj empirycznie niema. Ależ, czyli taka drobnostka, należąca do pierworodu loicznego, t. j. do ogólnéj, wszystkim ludziom wrodzonéj awożności, może być poznania sprawdzianem? Czyliż np. w powyższym przykładzie chodzi o poznanie Boga, lub innéj jakiéj istoty? Nie, jest to prosta, zwyczajna awożność, którę znajdujesz w każdym wyniku!

Czémże jest przeto zasada niepodobnego środka w swéj istocie? Oto niepojętą różnojednią. Ona, całą swą właśnie przedstawioną treścią dowodzi, że nieróżnojednia jest na łonie umiejętności niepodobieństwem; jest więc zasadą niepodobnéj nieróżnojedni. Tu nasz siestrzan trzeci i zasada dostatecznego powodu znajdują nowe objaśnienie; tu pokazuje się, że sprawdzian poznania, który wystawiliśmy, niedaje się wstrząsnąć żadną loiczną potęgą.

4) Trzy zasady: niepodobnéj nieróżnicy, niepodobnéj niejedni i niepodobnéj nieróżnojedni przedstawiają zatém trzy dawniejsze zasady, t. j zas. sprzeczności, zgodności i dostatecznego powodu. Poznajniki prawdziwości naukowéj wyczerpanemi tu poraz drugi zostały i utworzyły całokształt. Rzecz nasza znowu skończona. Ale stara loika jest nieprzebrana w swéj siczy i jeszcze więcéj wskazuje nam loicznych zasad. Będą to niezawodnie małoważne wiadomostki; poznać je przecież potrzeba.

Gadka o każdym i żadnym, dictum de omni et nullo, bywa także do zasad loicznych liczona. Jéj treścią jest zdanie: Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et de singulis; quidquid autem de nullo valet, nec de quibusdam, nec de singulis valet. Wszyscy ludzie np. umrzeć muszą, a więc także królowie i cesarz Mikołaj. Nikt nietrawi żelaza, a więc ani Kozacy, ani ich półkownik. Gadka ta loiczna jest prawdziwa, należy przecież do awożności zwyczajnych i osobnym poznania sprawdzianem, czyli osobną loiczną zasadą być niemoże.

Zasada podwójnego przeczenia, principium duplicis negationis, uczy: Wszystko to jedno, czyli podmiotowi grammatycznemu twierdzący, lub dwakroć przeczący omówca stoi przy boku, jak np.: Szkło jest przejrzyste, lub téż: szkło niejest nieprzejrzyste. Spostrzeżenie to loiczne jest li grammatyczną, a nadto nie bardzo subtelną drobnostką, — albowiem proste twierdzenie więcéj zawsze znaczy, niż podwójne przeczenie, jak przekonać się o tém można już na powyższym przykładzie, — spostrzeżenie to maluczkie ledwie zasługuje na wzmiankę w loice, a więc zasadą i sprawdzianem poznania być niemoże. Jak partykularna to uwaga, dowodzą języki, do których nasz także należy, gdzie przeczy się zwykle dwoma przeczeniami, np.: Biedny wygnańcze, ojczyzny twéj nigdy już może nie zobaczysz! — Prawda, że przeczenie przeczenia staje się nowém doskonalszém twierdzeniem. Na prawdzie téj opiera się głęboka Spekulacya Hegla. Ale jest to raczéj ucz pewna, nie zaś loiczna zasada. — Tu kończą się poznajniki naukowéj prawdziwości, czyli zasady loiczne.

§. 44.

Nieprawdziwość poznania.

1) Okazaliśmy prawdziwość poznania; teraz dla uzupełnienia rzeczy wypada nam kilka wyrazów jego nieprawdziwości poświęcić. Na czém polega ta nieprawdziwość? Prawdziwe poznanie opiera się, jak już wiadomo, na siestrzanie trzecim, czyli na filozoficznéj różnojedni; na sprawdzianie poznania, który już znamy od dawna; na zasadzie dostatecznego powodu, znaczącéj tyle, co siestrzan trzeci i namieniony sprawdzian, t. j. na zlewie pełnéj prawdy i wiedzy za nami z naszą pełną jaźnią w jednę harmonią, przychodzącą do swego przeświadczenia i głosu. Nieprawdziwe

poznanie rodzi się zatém, skoro opieramy je na niepełnéj, czyli na nieprawdziwéj filozoficznéj różnojedni, t. j. skoro podstawiamy z jednéj strony jaźń naszę niepełną, np. zamiast całkowitego mysłu, tylko zmysł, tylko rozum, tylko rossądek, tylko umysł, a co gorsza um, który znanym jest łgarzem; z drugiéj zaś strony przedmiot niepełen, np. tylko rzecz zmysłową, lub tylko ideę, tylko ideał, umidło, tudzież, kojarząc te bieguny, zamieniamy je w niby poznanie. Nieprawdziwe poznanie, opuszczając różnojednią filozoficzną, opiera się na względnéj różni lub bezwzględnéj jedni; niedosięgając dostatecznego powodu, hołduje albo zasadzie sprzeczności, albo zasadzie zgodności. Takie poznanie sprawdzianu naszego niezna i niepojmuje. Wszechstronność jest znamieniem prawdziwego, jednostronność zaś ta lub owa nieprawdziwego poznania. Filozofia istotna jest prawdziwém poznaniem, bo trójcę jaźni przywodzi pełnym troistym mysłem do różnojedni s trójcą przedmiotu; Empirya zaś, polegając na jednostronnym zmyśle. Spekulacya, opierając się na jednostronnym umyśle, Supernaturalizm korzeniący się w samym rozumie, Mystycyzm, bujający po krainach marzenia na skrzydłach umu, i t. p. i t. p. są poznaniem nieprawdziwem. — Stąd wynika, że nieprawdziwość poznania niejest prawdziwości poznania przeczeniem, ale ujemnią, czyli z łacińska prywacyą. Jak zimno do ciepła, cień do światła, Złe do Dobrego, śmierć do życia; tak poznanie nieprawdziwe do poznania prawdziwego. Poznanie prawdziwe jest pełnią księżyca; nieprawdziwe pierwszą i ostatnią kwadrą lub nowiem. Poznanie nieprawdziwe rodzi się, skoro ujmujesz coś s prawdziwego poznania; skoro robisz je niepełném. Ponieważ w naturze rzeczy całkowita, czyli bezwarunkowa ujemnia jest niepodobieństwem, gdyż byłaby czczością zupełną, rzeczywistém nicestwem; więc także niepodobieństwem jest całkowita, czyli bezwarunkowa nieprawdziwość poznania. Fałsz istotny jest niedorzecznością. Takiego fałszu niema wcale. Fałszywe znaczy się tyle, co półprawdziwe, co np. li empiryczne lub spekula–

cyjne, li panteistyczne, supernaturalistyczne, mystyczne i t. p. Fałsz jest półprawdziwością, a półprawdziwość nieprawdziwością. W każdym zgoła przesądzie znaleść można pewną naukę, bo w nim także znajduje się promień prawdy. Nieprawdziwość poznania jest grzechem pierworodnym w umiejętności świecie; utratą całkowitéj prawdziwości; jéj ujemnią; niezasługuje ona na piekło, ale najwięcéj na czyściec!

2) Kto uważa nieprawdziwe poznanie, jak to dzieje się w Empiryi, Spekulacyi i każdym innym jednostronnym kierunku, za poznanie prawdziwe; ten znajduje się w błędzie, in errore, im Irrthum. Błąd nie jest falszem istotnym, ale półprawdą, ćwiercią, ósmą, setną cząstką prawdy. Alexander von Joch, albo Jeruzalem np. nauczając, że jedynym bytem jest materya, że duszą jest pewna wilgoć mózgowa; że wolnością jest w ludzkiéj istocie nieco ułagodzona konieczność; tudzież Hegel, zapewniając, że tylko duch jest bytem, że jaźń nasza jest li duszą, że prawda jest li ideą; — Mickiewicz, niepojmujący należycie samodzielnéj pojedynczości wielkiéj, i dla tego ogłaszający zbawienie Polski w jakimściś nowym Messyaszu, a zgoła rzucający się w ramiona Towiańskiego; — młody teolog, widzący w swym Professorze drugiego Chrystusa, a w jego ciemnéj dogmatyce mądrość pisma Świętego; — ci i im podobni ludzie znajdują się wbłędzie.—Przed niedawnemi czasy jeszcze pisano rozległe dzieła, pragnąc źródła błędu wykazać, i szukano ich po niesłychanych myślenia głębinach, a źródła te leżą nam, iż tak rzekę, pod nosem. Źródłami błędu są: albo zmysł, albo umysł odosobniony, albo rozum, albo rozwaga występująca pojedynczo, szczególniéj zaś um poetyczny, pragnący grać rolę filozoficznego mysłu. Źródła i władze poznania (§. 29.), stają się źródłami błędu, jeżeli je od pełnego mysłu oderwiesz i w osobnictwie wystawisz. Tak dobroczynne słońce źródłem jest nietylko złotego światła, ale także bronzowego cienia!

3) Błąd ma jeszcze dwa znaczenia, czyli jest niezrozumieniem, nonintellectio, Unverständniss; i nieporozumieniem, dissensio, Missverständniss. Tak niezrozumienie jak nieporozumienie nie są fałszami, ale niedobrze

pojętém obcém poznaniem. Błędów tych przyczyną jest albo ciemny wykład pisarza, albo słaba głowa czytelników. Biblia jest źródłém milionowych niezrozumień i nieporozumień. Czemu? Bo nietłumaczy się językiem filozoficznym, a przynajmniéj ściśle oznaczonym, ale rozrzuca porównania i allegorye, dające się do wszystkiego zastósować. Kto trzyma się litery pisma, przychodzi do niezrozumień i nieporozumień; kto zaś zdoła wejść w jego ducha, ten błędów tych unika. Ale tylko mysł filozoficzny potrafi wejść w ducha autorów, zrozumieć ich i ocenić wedle wartości. Trzeba znać pierwéj prawdę samemu, aby osądzić obcą większą lub mniejszą prawdziwość. — Chcąc oddalić od pisma swego okoliczności wiodące do niezrozumień i nieporozumień, wyrażaj się ile podobna umiejętnie, t. j. ściśle. Ściśłość, praecisio, die Genauigkeit, niejest bynajmniéj nieprzyjaciółką piękności stylu i wdzięku wyrażeń; inaczéj byłaby także niezrozumieniem swéj istoty. Poznanie ściśle oznaczone zowie się cognitio stricte determinata, a poznanie nieścisłe. cog. praeter propter determinata. Pierwsze, wpadając w przesadę, gubi się w allotryach, zwanych nugae difficiles, i rodzi dychawicę ducha, którę natrafiamy tak często np. w pismach średniowiecznéj Scholastyki; drugie zaś, przebrawszy miarę, cechuje poety głowę motylą i oburza porządnie myślącego człowieka.

Jak poznania rospiętość, napiętość i spiętość są namiestniczkami podwiedzobłamów i wiedzników ilości, i jak znamiona wyczerpują podwiedzobłamy i wiedzniki jakości; tak zasady loiczne przedstawiają podwiedzobłamy i wiedzniki stosunku. Zasada sprzeczności i niepodobnéj nieróżnicy jest bowiem jednoprzydrugością; zasada zgodności i niepodobnéj niejedni jednopodrugością, a zasada dostatecznego powodu i niepodobnéj nieróżnojedni jedno*w*drugością. Pierwsza jest wyrazem rozłogi, treści i przedmiotowości, (patrz §. 25.), druga przyczynowości, formy i podmiotowości; trzecia rosświatu, istoty i miotowości. Tu kończy się nasze przedstawienie nieprawdziwości i prawdziwości poznania.

IV. Pewność, jako poznaniobłam czwarty i ostatni.

---

§. 45.

Oznaczenie pewności i jéj stopni, czyli poznajników.

1) Pewność poznania, mająca stanowić i stanowiąca przekonanie śmiertelnych bóstw ziemskich, jest, jak już (§. 33. 3.) wiemy, bożostanem i wiedzobłamowym stanem na łonie naszéj Rozbierzy trzeciéj. Jako bożostan jest ta pewność wiekuistą pełności i jasności poznania różnojednią, a że bożostan jest żywostanu boską posadą, prawdziwości poznania uwiecznieniem. Tu więc stapiają się poprzedzające trzy poznaniobłamy w jednę żywą i organiczną całość. Pewność poznania jest, jako bożostan, ubóstwioném poznaniem, zaczém powrotem ludzkiego poznania w Boże znanie, czyli poznaniem rozwijającém kwiecie swe wieczne bożego znania. Jest to niezmienność, stałość i niezawodność poznania, do którego człowiek badający w wieku dojrzałym, ile mu siły i kierunek ducha dozwalają, dochodzi; słowem, jest to charakter pewien naszego poznania, czyli nasze przekonanie. — Pewność poznania, uważana jako wiedzobłamowy stan, jest w ogóle trojaka, stan albowiem obejmuje w sobie (§. 22. 4.) trzy podwiedzobłamy. Już tu zatém pokazuje się, że są różne stopnie pewności poznania, a więc także rozmaite przekonanie. Ale jak jedna jest tylko rzeczywista poznania prawdziwość, na sprawdzianie naszym i dostatecznym powodzie polegająca; tak jedno tylko być może istotne prawdziwości téj ubóstwienie, czyli jedna tylko istotna pewność, jedno prawdziwe przekonanie. Ujrzymy to wszystko niezadługo bliżéj.

2) Stan, ten wiedzobłam czwarty, ma, jak rzekliśmy właśnie, trzy podwiedzobłamy: możebność, rzeczywistość i konieczność. Pewność poznania, ten stan nasz naukowy, jest więc albo możebnością, albo rzeczywistością, albo koniecznością. Stąd trzy główne stopnie, czyli poznajniki téj pewności. Pewność poznania na stopniu możebności daje nam byt lub nicestwo, t. j. sprzeczny s sobą materyał, czyli nasienie poźniejszego lepszego poznania. Jest to dysząca w teraźniejszości przyszłość. Pewność poznania na stopniu rzeczywistości jest żyjącém dziś poznaniem, teraźniejszością poznającą rzeczywiście; a pewność poznania na stopniu konieczności, jest przeszłością poznającą, wstępującą w teraźniejszość, roskoszną ambrozyą Bogów filozoficznego Olimpu. — Słowa te nasze niepotrzebują dalszéj rostoczy.

3) Wszelkie poznanie jest, nietylko pewne, ale bespośrednio pewne, gdyż polega na jedném źródle poznania i jego bespośrednim pewniku (§. 30.). Ile źródeł poznania, tyle przeto głównych poznania pewności i osobnych kardynalnych przekonań. Poznajniki pewności, czyli jéj stopnie, odpowiadają więc źródłom poznania. Trzy są źródła poznania: zmysł, umysł i mysł; zaczém trzy poznania pewności: empiryczna, spekulacyjna i filozoficzna. Empiryczna pewność poznania, opierająca się zawsze na zewnętrznéj przedmiotowości, czyli na bespośredniéj lub pośredniéj powadze, zowie się wiarą, któréj mięszać nienależy z religią; spekulacyjna pewność poznania zowie się czystém myśleniem, czyli myśleniem, a filozoficzna poznaniem. — Rzeczy te niewymagają także dalszego objaśnienia.

4) Znajdujemy się tu w krainie czwartego wiedzobłamu; t. j. stanu, gdzie byt i nicestwo, twierdzenie i przeczenie, empiryczność i spekulacyjność, stanowią rozdartą istotę możebności i do niéj należą, t. j. w niéj są zawarte. Empiryczna pewność poznania, czyli wiara, i spekulacyjna pewność poznania, czyli myślenie, są przeto li pewności poznania istotnéj możebnością. Cóż więc pozostaje tu dla rzeczywistości i konieczności? Oto filozoficzna

pewność poznania, jedno i samo poznanie. Poznanie to, jako rzeczywistość i konieczność, musi być dwojakie, t. j. doczesne i wiekuiste, czyli żywo- i bożostan przedstawjające. Tak się ma rzeczywiście. Pierwsze jest poznawaniem, drugie poznaniem. Tu tedy uglądamy cztery rosczłonia pewności poznania. — Ale niedość na tém. Poznanie, przechodząc w przekonanie niezmienne, staje się naszém znaniem, a będąc zasadą naszéj dzielności, naszego czynu, jest umieniem. Zaczém do poprzedzających czterech, przybywają tu dwie jeszcze poznanie pewności. Atoli poznawanie, poznanie, znanie i umienie, jednocząc w sobie ciągle wiarę i myślenie, są w gruncie jedną i tożsamą istotą, na różnych stopniach swego rowikłania uważaną. — Podajemy tu całą drabinę pewności poznania, czyli wszystkie jéj stopnie i poznajniki:

a) Wiara, fides, Glauben,
b) myślenie, mens, Denken,
c) poznawanie, scrutatio, Erkennen,
c²) poznanie, cognitio, Erkenntniss,
c³) znanie, motitia, Kenntniss,
c⁴) umienie, scientia, können.

Od umienia pochodzi umiejętność, jak od scire scientia. Nieten przeto jest umiejętnym człowiekiem, co zna, ale co wykonywa, co tworzy umiejętność. Nawet loika wskazywać musi czyn, jako cel i koronę poznania. — Oznaczywszy i rozdzieliwszy przedmiot nasz niniejszy a priori, oraz utorowawszy sobie bity gościniec; udajemy się w drogę samę, t. j. do szczegółów. Tu także będziem mogli rzucić czasami snopem nowego i świeżego światła.

§. 46.

Wiara.

1) Wiara niejest tożsamo, co religia. Religia jest prawdą i wiedzą, objawiającą się tlejącemu gorącém uczuciem

mysłowi ludzkiemu; jest filozofią bardziéj dla serca, niż dla głowy; jest mądrością bożą, nie tyle ad strictam cognitionem, ile ad hominem. Religia nie jest li wiarą; być może myśleniem, poznawaniem, poznaniem, znaniem i umieniem; zdolna jest wszystkich stopni pewności poznania, i wolną jest boginią, a to równie, jak filozofia. Wiara tymczasem jest li pewnym jednostronnym przekonania naszego stanem. Nie tylko w Boga, ale w szatana, w czarownice, w gusła i największe głupstwa wierzyć można. Religia zawsze jest czcigodna. Fiłozofiia szanuje i kocha ją serdecznie, jako swą bliźniaczą siostrę. Ale z wiary potrzeba nieraz szydzić; nieraz należy ją postawić pod pręgierzem pogardy. — Uczyniwszy to odróżnienie religii od wiary, w celu uniknienia nieporozumień, zwłaszcza w Polsce, gdzie wiara ma niejedno niewłaściwe sobie znaczenie, przystępujemy do rzeczy.

Wiara jest pewnością poznania najpierwszą pod pewnym względém najsilniejszą bo najogólniejszą; ale najjednostronniejszą, bo będącą przekonaniem, jakie w nas tchnie moc samego twierdzenia. Jest to pewność poznania empiryczna, zaczém realna, zewnętrzna i w pierwiastku swem zmysłowa. Tu jaźn przedmiotowa, czyli sama bierność nasza, wchodzi w styczność s prawdą i wiedzą przedmiotową lub też z objawioném przez innych przedmiotowém znaniem, i zamiast filozoficznéj różnojedni, chwyta względną różnią, t.j. bierna jej natura ulega przedmiotowi; sądzi, że jest on czémściś wyższém od niej saméj; daje się mu porwać, jak żułw potężnemu orłowi, i rozbijać o skały. Ta jaźń ma wierność pudla, i całuję tę rękę, która zabija ją dla swego interesu na duszy i ciele. Co większa, jaźń wskoczy tu i w piekło za lada Kagliostrem, skoro ten potrafił fanatyzm w niéj rozdmuchać. Wiara jest przedmiot-przedmiotowością, czyli empirycznym Absolutem, przychodzącym do swego przeświadczenia, i sadowiącym się jako ogólne, twierdzące przekonanie. — Po tém oznaczeniu wiary przystępujemy do trzech głównych jéj rodzajów.

2) Zmysł jest pradziadem, a wyobraźnia prababą, pamięć i rozum rodzicami wiary. Widząc, słysząc i wąchając coś, lub też smakując i dotykając się czego, jesteśmy tego,

jak już (§. 30. 2.) wiadomo, besposrednio pewni. Pewność ta przecież niejest już całkowitą, ale dopiero twierdzącą, empiryczną, zaczém jednostronną poznania pewnością. Biorąc poznanie to zmysłowe za poznanie prawdziwe, znajdujemy się w błędzie (§. 44. 2.). Atoli niewierzymy temu, iż jesteśmy w błędzie, bo niemamy jeszcze wyobrażenia o tém, czém jest prawdziwe poznanie; i owszém, wierzymy głęboko, że mamy słuszność, bo poznanie zmysłowe polega na bespośrednim pewniku. Pewność poznania zmysłowego niejest tedy pewnością filozoficzną, pewnością prawdziwą, ale tylko wiarą. Jest to wiara najniewinniejsza, i najrozumniejsza a przynajmniéj najsamodzielniejsza, bo na bespośredniéj pewności naszych własnych zmysłów oparta. Że Poznanie zmysłowe niejest poznaniem istotném, ale dopiero wiarą, dowodzą tego następne przykłady. Codzień widzimy na własne żywe oczy, jak słońce wschodzi, podnosi się w górę, staje w Zenicie, spuszcza się znowu ku dołowi i zachodzi wreszcie. Lud patrząc na to utrzymuje, że słońce odprawia drogę równie, jak księżyc, około ziemi, i jest twierdzenia tego zupełnie pewien, bo to tylko utrzymuje, co widzi sam i co widzą z nim tysiące, a nad to od wieków. Przecież twierdzenie to ogólne, niejest ponaniem, ale ślepą wiarą. Poznanie polega tu na prawdzie, że słońce stoi, a ziemia obraca się około swéj osi. Oszust ci pochlebia, i wkrada Ci się w serce. Został twym przyjacielem. Ludzie Cię przestrzegają. Ty niewierzysz, mówiąc: na własne oczy widzę rzetelność i otwartość w jego twarzy; na własne uszy słyszę jego życzliwe mi słowa. Jest to wiara ślepa. Wtedy przyjdziesz tu do poznania, gdy oszust pozbawi cię połowy majątku i jeszcze cię głupcem nazwie. Przy całéj swéj bezpośredniéj pewności, oszukują nas, jak to mówią,— gdyż właściwie my sami sądząc fałszywie jesteśmy błędu przyczyną, — zmysły nader łatwo. Dawni Polacy czując tę prawdę, wywiedli od zmysłu zmyślanie, zmyslać, zmyślacz i tym podobne wyrazy. Szarlatani znają tę prawdę, i oszukując zręcznie zmysły gminu, robią niby to cuda, grają rolę wysłańców niebios i zyskują wiarę. Tu widoczny korzeń i pierwiastek wiary. Myśl Buddę, Dalaj-

Lamę, Machometa, wszystkich azyatyckich cudotworców; myśl Swedenborga, Hohenloego, Kagliostra i innych europejskich nabożnych roicieli lub oszustów, na których nam i w dzisiejszych czasach niezbywa! Na łatwości oszukania zmysłów opiera się sztuka Pinetego i inne kuglarstwo, które dziś dla zabawy publiczności popisuje się po naszych teatrach. Oto mistrz przebija sztyletem ramię swe na wylot. Krew leje się strumieńmi. Chodzi on od jednego widza do drugiego, każe poruszać tkwiący w ramieniu sztylet, chcąc wszystkich o prawdziwości swego czynu przekonać. Wyciąga wreszcie sztylet, chucha w ranę i ręka zagojona, nietknięta, zupełnie cała! Niech taki cudotwórca uda się do ludu półdzikiego i pełnego umu, a czy będzie chciał lub nie, wystawią mu jako Bogu, ołtarze! Oto wiara, córka ułudy, mającéj niby prawdę nadziemską na swéj stronie, opierającéj się na bespośrednim pewniku zmysłowego poznania! Wiara ta potrzebuje wielkiéj krytyki. Jeżeli rozum oddala od niéj złudzenia i wyśledza istną realność, rodzi się stąd Empirya. Empirya opiera się także na wierze i jest wiarą, ale już pochodnią rozumu oświeconą. Ona nieprzestanie być wiarą, bo umysł, ten urodzony przeczyciel i rospędzacz wiary niejest jéj hetmanem, a czyste myślenie zowie się jéj chimerą. Wszystkie doświadczenia, skarbce i nauki przyrodzóne są wiarą i niczém więcéj. Rozum przerabia tu jedynie wiarę ślepą w wiarę realność widzącą, w wiarę rozumną. Kto z Empiryków uważa ten nasz wyrok za obrazę i śmie mu przeczyć, pytamy się go: Co jest np magnetyzmu, elektryczności, światła istotą? Ty nieznasz, a nawet niechcesz znać istoty, lecz gonisz za samemi jéj objawami, a ufając twym zmysłom, doświadczasz, i doświadczeniom własnym poddajesz się ślepo. O myśl bożą, w objawach leżącą, nigdy Ci nie chodziło. I niejestże to wiara, a nadto w swoim rodzaju literalna?— Ale, czemu ma być Empirya koniecznie wiarą, a nie czém innęm, czém lepszém? Dla tego, że przyjmuje swą mądrość a posteriori, że jest li chwytną, dziecięcą biernością. Bierność ta jest nieraz łatwowiernością, zawsze wiarą. Że empirya mieni się czémścis wyższém od po-

spolitéj wiary, rzecz to naturalna, bo ona wierzy, nie cudzym, ale własnym zmysłom, czyli, bo wiara jéj ma za sobą bespośrednią pewność, któréj wszelkim innym wiary rodzajom niedostaje.

Wiara, o któréj mówimy, niejest bynajmnjéj rzeczą pogardliwą. Zmysł niełudzi się rzeczywiście. On widzi dobrze, i zostaje na wieki stanowczém źródłem poznania. Ale co on widzi, niezawsze jaźń nasza pojmuje należycie. Stąd wiara nieprawa. Jeżeli rozum przewodniczy wierze, jest ona zaiste najpierwszą i najkardynalniejszą poznania pewnością, kamieniem węgielnym ludzkiego przekonania. Ileż wynalazków i nauk pożytecznych winniśmy doświadczeniu, t. j. wierze na zmysłach naszych opartéj i rozumem oświeconéj! Bez téj wiary niemoglibyśmy nigdy przyjść do lepszego i pełniejszego, do filozoficznego przekonania; bez niéj niepoznalibyśmy niezmierzonéj połowicy prawdy objawionéj, zwanéj naturą. Kraj wiary téj jest w świecie umiejętności konieczny i niesłychanie ważny, bo jest zbiorem najkosztowniejszych dla późniejszego poznania istotnego materyałów. Wszelakoż Empiryk niema prawa, pysznić się swą mądrością i jéj klejnotami. Są to dopiero pacholęce cacka! Jeżeli bowiem uczyniliśmy jakie niezawodnie pewne doświadczenie, to mamy słuszność, wierząc, iż tak jest a nieinaczéj; atoli wiary téj niepowinniśmy ogłaszać za samo poznanie, ale najwięcéj za realny jego materyał. To, co doświadczyliśmy, jest prawdą, ale jedynie jako proste doświadczenie, które przyjdzie do pojęcia samego siebie dopiero w filozoficzném poznaniu; to co doświadczyliśmy, może być takiém, lub nietakiém jak my tymczasowo o niém wierzymy. Wiara jest li babińcem wiodącym do Świątnicy prawdziwego poznania. — Że wiara jest empirycznéj natury, dowodzi tego etymologia. Niemieckie Glauben spokrewnione jest ze słowami Geloben, Verloben, Loben, Lieben Leben i Leiben. Łacińska fides spotyka się ze słowami fidis, fidicen, fiducia, fiduciare. Polska wiara znaczy także wojsko i kredyt kupiecki; od niéj pochodzi pieniężny wierzyciel. Mówią zgoła u nas: psia wiara.

3) Czém dla Empiryka są wielka księga natury i własne oczy, tém dla Dziejopisarza kronika i obce świadectwo. Dziejopisarz jest więc także Empirykiem, ale takim, co opuścił głośną i tańcującą teraźniejszości redutę, a zamknął się w głuchych i ciemnych przeszłości sypialniach. Natura i kronika są dla empirycznéj jaźni, samą biernością będącéj i robiącéj sobie zaszczyt s tego, iż wyrzekłszy się wszelkiéj samodzielności, wiernie rzecz swą maluje, wszechmocną powagą. Historyk spogląda już, nie własnym, jak naturalista, ale cudzym wzrokiem w dyamentowe swe kopalnie, a wzrok ten oddawna już zagasł; niedziw przeto, iż widzi niewiele. On powtarza słowa kronik, stawia różne świadectwa obok siebie, i sądzi, że przedmiot swój poznaje prawdziwie. Niejest to atoli poznanie, ale oczywista wiara. Wierzysz tu bowiem powadze i słowom kronikarza, a jeżeli kto inny w nie niewierzy, niezdołasz go o prawdzie twéj przekonać. Historya jest zatém, równie jak doświadczenie, krainą wiary. Wiara utraca tu przecież pierwiastkową swą bespośredniość i staje się pośrednią. Już tutaj wierzyć muszę, nie rzeczy saméj, jak w Empiryi, ale temu lub owemu człowiekowi, który łudzić się mógł i błędnie mi wydarzenia donosi, gdy tymczasem rzecz stoi jak mur i jest w sobie pewna. S tego powodu krytyka jest w historyi jeszcze potrzebniejszą, niż w Empiryi. Ale rozum sam dla niéj wystarczy, bo to są jeszcze smugi bierności. Wiara, zgubiwszy tu bezpośrednią pewność, traci, jak naturalna, bardzo wiele; ale z drugiéj strony zyskuje nierównie więcéj. Ona staje się tu bowiem wiarą czystą, prawdziwszą, rzeczywistszą, wiarą drugiéj potęgi. Łatwiéj mi zaufać rzeczy, któréj dotykam, niż nieznanemu mi i oddawna zmarłemu człowiekowi. Historyczna wiara jest więc stokroć już większą od empirycznéj. Rzecz, którę mam przed sobą, milczy, a milczenie to zamienić w mowę, to kłopot nielada. Tu snadno się mylić. Kronika zaś prawi mi ludzkim, powszechnie zrozumiałym językiem. Co to za korzyść! Wszelakoż jest to ciągle powiat twierdzenia i saméj wiary! — Co rzekliśmy o historyi, znaczy się również o Archeo-

logii, Filologii, i innych naukach. Ileż więc umiejętności spoczywa na wierze! Wszystkie przyrodzone i historyczne; co to za mnogość! Lecz to jeszcze mało.

4) Wiara relgijna jest trzecim i ostatnim rodzajem wiary, jest wszelkiéj wiary koroną. Mówimy tu, — racz pomnieć czytelniku na dawniejszą i teraźniejszą przestrogę— nie o religii saméj, nie o religii chrześciańskiéj, ale o religijnéj wierze w ogóle. Nie religia, lecz wiara na łonie religii jest tu naszym przedmiotem. — Wiadomo powszechnie, iż wszelka nauka kościelna, nieraz i sama teologia, trzyma się ślepo litery świętéj i raz ustanowionego dogmatu. Dla prawowiercy, którym jest zwykle ślepowierca, tém jest Zanda-Westa, Wedam, lub koran t. j. księga święta, czém Kronika dla dziejopisarza, a natura dla Empiryka. Powaga tu ciągle tażsama, lecz wstępuje na stopień najwyższy. Prawowierca niema już najmniejszego s przedmiotem swym kłopotu, bo tłumaczy tylko uświęcone słowa, ktorych, niebędąc filozofem, niepojmuje bynajmniéj; tłumaczy je literalnie i to wedle reguł od kościoła przepisanych; tłumaczy je tak, jak je przed tysiącem lat raz na zawsze wytłumaczono. On czyta dzień i noc w księdze świętéj; pracuje usilnie w nadziei wiecznego zbawienia; wyrzeka się własnéj samodzielności, którę otrzymał z rąk Boga; rosstaje się nawet z rozumem; a mimo tego woła w zachwyceniu niby nadziemskiém: „Wszelka mądrość światowa jest głupotą przed Bogiem. Prawdziwa, bo boska mądrość znajduje się li w księdze świętéj. Mądrość ta pochodzi wprost z nieba, i jest słowem samego Boga, które nam wielki Jego wysłaniec ogłosił. Natura jest trupim prawdy symbolem; księga święta myślą, przeświadczeniem i wykładem tego symbolu; pierwsza mówi rykiem wiatrów, piorunowym grzmotem, szumem żywiołów, t. j. językiem zawiłym i niewyraźnym, druga odzywa się jasno i wszystkim zrozumiale; tamta oślepia ludzkiego ducha, ta robi go jasnowidzącym. Tylko wielki nasz niebios wysłaniec zna prawdę. Ja czytam własne Jego słowa. Że je pojmuję należycie, dowodzi mi tego moja zgodność s kościelnym wykładem. Posiadam przeto mądrość samego Boga!“ — Szczęśliwy! Rzecz oczywista,

że bramin, lub inny jaki bambiza, tak rosprawiający, twierdzeń tych nikomu niedowiedzie, nikomu nie okaże ich prawdziwości, że mylnik zwany olśnikiem jest tu pewności poznania calcem. Ale to właśnie jest charakterem religijnéj wiary, że niepyta się o dowody i nikomu ich niedaje. Tu ma niebo, kto wszystkiemu bezwarunkowo uwierzył.

Pewna dziewczyna pieściła się w objęciach obcego sobie młodzieńca. W tém wchodzi do pokoju niespodzianie jéj kochanek i widzi to z niesłychaném zadziwieniem. Obcy młodzian oddala się, a kochanek czyni oblubienicy swéj wyrzuty. Ta zaprzecza mu w prost i bez najmniejszych korowodów wszystkiego. Po drugi raz zdziwiony mówi do niéj: Wszakże widziałem sam na własne żywe oczy! Ona w szlochy okropne! Gniewa się i woła: Precz, precz niewdzięczniku i zdrajco, precz odszczepieńcu! Zdziwiony kochanek po trzeci raz, pyta się o powód całéj téj komedyi. Narzeczona płacząc, odzywa się nareszcie: „Wierzysz więc twym oczom więcéj, niż najuroczystszym moim zapewnieniom!“ Miła i luba hierarchia postępuje tak co do joty s kochankiem swym światem! Ona wymaga podobnéj zupełnie wiary we wszystkie swe słowa. Kto tu chce rozumować, jest różnowiercą, kacerzem, odszczepieńcem. Mówią od wieków: Quid est fides? Est credere, quod non vides! Wierz przeto w to wszystko, czego niepojmujesz! To prawdziwa wiara. Gdybyś pojmował, niepotrzebowałbyś wierzyć! Błogo temu, kto wierzy; ten jedynie otrzyma królestwo niebieskie! — Widzimy tu, że religijna wiara niedopuszcza krytyki i wydziera się z namysłem za granice rozumu; właśnie dla tego jest wiarą trzeciéj, najwyższéj potęgi. Rozumny człowiek, zwłaszcza niereligijny, jak np. Wolter, Wolnéj; rozumny ten człowiek — który przecież niejest już dla tego ani umysłowym, ani mysłowym,— zowie ją, ze swego stanowiska słusznie, rzeczą nierozumną. Prawdziwie, jest to wiara czysta, istotna, bezwarunkowa, lub jak ów rozumny człowiek mówi, nierozumna, i dla tego najszczytniejsza, najwszechmocniejsza! Zazwyczaj księgi święte niewytrzymają historycznéj krytyki. Początek i autor ich niewiadomy. Świat przecież wierzy im ślepo, bo hierarchia

tak każe. Czyli nawet ten lub ów nieba wysłaniec żył rzeczywiście, niema na to historycznych dowodów. Świat atoli wierzy, że był i robił cuda, bo kościół tak zapewnia. Jest to niesłychana moc twierdzenia! — Prawowierca, albo raczéj ślepowierca, czytając samodzielnego filozofa, przyznaje mu jeniusz, talenta, głębokość badawczego wzroku; wszelakoż woła: „O Panie! Oświeć tę duszę obłąkaną, wléj w piersi jéj choć kropelkę wiary!“ Człowiek ten, lubo sam niema ani jeniuszu, ani talentu, ani głębokiego badawczego wzroku, sądzi przecież, iż posiada prawdę, a sławny filozof jest w błędzie! Nie wiadomo co tu bardziéj podziwiać, czy zarozumiałość, na żadnéj osobistéj zasłudze nieopartą, czy wielkość głupoty, czyli téż potęgę ślepéj wiary. Człowiek ten znajduje się w stanie saméj sobistości. Podobny on do zwierza z długiemi uszami, co przekonawszy się po tysiąckroć o mądrości i wyższości słonia, odzywa się: Wielki Zeusie! Czemu słoń tak niemyśli, jak ty nam myśleć roskazałeś!“ Znaczy to tyle, co: Zeusie, zrób słonia osłem!

Interesem jest zaprowadzicieli religijnéj wiary, uczynić ją, ile podobna, transcendentalną; otoczyć ją chmurą tajemnic i nimbem cudowności. Rozum ludzki, przywykły do powagi na naturze i kronice, a nadto wychowany od hierarchii w czołobitności przed kościołem i w pokorze, poparty umem i widzący w cudowności homerowską epiczność, poddaje się chętnie religijnéj wierze. On mówi: „Są cuda w niebie i na ziemi, o których niemarzyło się naszym filozofom,“ i tym sposobem usprawiedliwia swą potulność. Wreszcie rozum przyjść zdoła najwięcéj do odszczepienia, t. j. do innego rozumienia ksiąg świętych, lub téż do libertyństwa, do ateizmu. Do przeczenia wznosi się li umysł, duch. Rozum atoli usiłuje nieraz pojąć tajemnice i tworzy komiczne naukowe dziwolągi. Chrześciaństwo jest najlepszą z objawionych religii, ile nam wiadomo, i dla tego uderzamy przed niém kolanem. Ale wiara religijna w Chrześciaństwie pokazała się już nieraz śmieszną. Dość tu wspomnieć Wenecyanina Postella, który żył w 16. wieku, i widząc w Chrystusie

męczczyznę, sądząc zatém, że to li zbawiciel dla męczczyzn, oczekiwał zbawicielki dla niewiast, córki Boga, Mesyaszki; ujrzał ją nareszcie w pewnéj pobożnéj panience! Takie niedorzeczności niemają związku s Chrześciańtswem, polegającém na prawdzie, świetle i umiejętności samodzielnéj. Bierzemy tu więc przykład jeden s chrześciańskiego, szperającego nad pojęciem religijnéj wiary rozumu. Gnostyk Walentyn tak nauczał: „Zofia (σοφία), najmłodsza ze wszystkich Eonów, t. j. ludzka mądrość, objawiająca się w filozofii, rozniecila w sobie niepohamowaną żądzę poznania Boga, Ojca i Pana wszechświatów. Pragnęła żądzę tę zaspokoić gwałtem, choć niebyło to jéj dozwolono, i utworzyła wielką liczbę systemów. Przez to zawikłała się sama w opłakany odmęt. Chciała iść daléj jeszcze, a tém samém bardziéj odpaść od przedwiecznego światła, ale wstrzymał ją Eon Horos, t. j. przeznaczona jéj od Boga samego granica. Zofia została wprawdzie od Horusa uratowaną i weszła znowu w Syzygią, t. j. w związek z niebem. Ale Monogenes, który jest boskim umysłem, lękając się, aby po raz drugi podobny rokosz między Eonami nie zaszedł, porozumiawszy się z wolą Ojca Boga, zawiązał na ziemi nową Syzygią, t. j. dozwolił objawić się Chrystusowi i Duchowi Świętemu, którzy dopełnili królestwa Eonów i zamienili je w doskonałe Pleroma. Chrystus nauczył wszystkie Eony, iż nikt Boga pojąć niezdoła, prócz Monogenesa, i przywrócił stary pokój między niebem a ziemią. Odtąd stoi Zofia pod władzą nowego Eona, t. j. Chrystusa, a szumowiny jéj dawne, które wykipiła s siebie, leżą na próżném, cienistém miejscu, czyli w krainie zapomnienia.“ — Tak uczył Gnostyk Walentyn w pierwszych czasach Chrześciaństwa; tak zupełnie, lubo z własną oryginalnością i w innym rodzaju, Szelling czwartéj potęgi w 19. wieku! Rozum, chcąc tajemnice wiary objaśnić, przypina skrzydła szalonego umu, i tworzy bajki. Jest to krzywda religii wyrządzana, oraz pewne początkowe przejście w krainy umysłowego przeczenia; ale chęć tu dobra, i wiara silna, lubo obłąkana! Takiemi i tym podobnemi

bajkami pociesza się jaźń religijnéj wiary ślepéj za utratę samodzielności, którę dał jéj Bóg nienadaremnie. Ona, trzymając księgi święte w ręku i objaśniając je awanturniczym umem, sądzi, iż przychodzi do prawdziwéj pewności poznania! O nie, jest to li wiara, a nadto dziwnie przykrojona i zepsuta!

Boga, téj bezwarunkowéj samodzielności, nikt poznać niezdoła i niezna, prócz Boga-człowieka, t. j. samodzielnéj i wykształconéj filozoficznie ludzkiéj jaźni. Jak bez światła w oku niezobaczysz światła w słońcu, tak bez samodzielności w jaźni nie poznasz samodzielności Boga. Boga można poznać li samodzielnie. I dla tego zna Go jedynie filozof. Jeżeliś ujrzał Boga we własnéj piersi i własnémi mysłu twego oczyma w stworzeniu, jeżeli znasz już tę najwyższą Istotę samodzielnie; to potrafisz rozróżnić w księgach świętych, co gołą jest prawdą, a co symbolem. Inaczéj porwie twą duszę wir umowy, lub Scylla i Charibdys wykładu kościelnego. Ale mów prawowiercy o boskości ludzkiéj, o przeznaczeniu naszém do samodzielnego poznania! On to nazwie pychą buntowniczéj Zofii, a Ciebie okrzyczy bezbożnikiem! Chcieć go przekonać; na lepszą powieśdź drogę; próżne usiłowania! On, wyrzuciwszy s piersi bóstwo, wyrzekłszy się godności własnéj, praw człowieka i rozumu, znajduje się w raju Mahometa. Wiara drażniona, właśnie dla tego, że niejest prawdziwym, ale zewnętrznym, obcym nam, szczudło duszy naszéj stanowiącym, przekonania stanem, zamienia się łatwo w fanatyzm najokropniejszy, i poświęconemi rękami rozdziera w imię Boga najgodniejszych Jego Synów na ziemi. O niejeden Bóg-człowiek skończył na płomiennym stósie! Wieki średnie dają nam na to historyczne dowody. Wiara jest li zewnętrznémi przekonaniem, czyli półprzekonaniem; ale to właśnie robi ją wszechmocną. Nie ze słońca, ale s ciemnéj chmury grzmi niebo i piorunami ciska!

5) Jeszcze jest jeden rodzaj wiary. Jest to wiara zwolenników filozoficznych we swego Mistrza i twórcę oddzielnéj szkoły. Wiara ta polega na zro-

zumieniu obcéj danéj nam mądrości, i uszczęśliwi każdę jaźń, mającą skłonność do filozofii, a niezdolną badać samodzielnie. Wiara ta bardzo podobna jest do religijnéj i okrywa się także niejedną śmiesznością. Bairhofer np. postąpił w niéj tak daleko, iż uznaje w jedném s pism swoich Hegla za ostatnią gwiazdę ludzkości z nieba nam zesłaną, za Chrystusa większéj potęgi ducha, za drugi środek historyi powszechnéj! Mamyż tu opisywać Mickiewicza wiarę w Towiańskiego? Jest to podobny wypadek. Tu należy wiara prawników w mądrość pandektów; wiara literatów w ars poetica Horatii, lub w przepisy La-Harpa; wiara w sławnego lekarza, jaką okazuje nieraz cała publiczność; wiara w królewskie słowo, lub w charakter zawołanego patryoty itp. Będąc dziećmi lub podrostkami i znajdując się w szkole, jesteśmy bierną wiarą. Tu wierzymy w słowa nauczyciela, jak w ewanielią. On jest dla nas niebios wysłańcem. Dobra to rzecz, bo to droga do późniejszéj samodzielnéj umiejętności. Ale ileż jest dzieci z wąsami, a nawet ze siwą brodą na ziemi, co ledwie kijowym kwiatem bierności rostworzyć jaźn swą zdołali! Prawowierca wszelkiego rodzaju oburza się, skoro mu kto powie, iż on niemyśli rzeczywistém myśleniem. O on myśli, myśli bez wątpienia! Czyliż ten, co tworząc niby cuda, wabiące ludzi do wiary, nie oszukuje zmysłów, t. j. nie zmyśla, i czyliż zmyślanie niejest myśleniem? Czyliż wyobrażając sobie np. religijne tajemnice, rospamiętując słyszane kazanie, a wreszcie rozumując wedle najlepszéj dogmatyki, nie myślimy? Tak jest! Wszelakoż jest to li myślenie a posteriori. Już czystego, t. j. apryorycznego, tém bardziéj zaś prawdziwego i pełnego, t. j. filozoficznego myślenia, myślenia a totali, myślenia całkowitym mysłem niezna prawowierca. Pewien wróbel, trzymany od ulicznego żaka na nitce, poleciał na dach i siadł między innemi wróblami. Wolni ci koleżkowie nazwali go niewolnikiem i radzili mu, aby raz uciekł oknem przy zdarzonéj okoliczności i wydobył się na przeznaczoną wszystkim ptakom swobodę. Wróbel, po części oswojony i do próżniactwa oraz dobréj paszy przywykły, porywa się na

skrzydła, i krążąc kółkiem, ile mu nitka w ręku żaka trzymana tego dozwala, odzywa się do swych braci: „Przekonajcie się sami, czyli nie latam, a więc czyli niejestem wolny!“ Wróblem tym jest prawowierca, lataniem w kółku zakreśloném jego myślenie, a nitką albo natura, albo kronika, albo dogma. Prawowierca o tyle jedynie tu różni się od owego wróbla, iż ani nitki około swéj głowy obwiązanéj, ani trzymającego ją żaka niewidzi. — Każdy prawowierca, bez różnicy rodzaju swéj wiary, dosięga li przedmiotowéj poznania pewności. Dopóki człowiek opiera się, jak niewolnik, na jakiejkolwiek powadze; dopóty niepoznaje i niemyśli rzeczywiście, lecz tylko wierzy. Wierzymy twierdzeniu danemu, czy jest niém natura, czy kronika, czy księga święta, czy obcy filozoficzny system, czy słowo przyjaciela lub kochanki, czy butelka wina, którę pijemy. Wszystko to jedno! Jest to wiara; a wierzę, bo mam przedmiotowo poznania pewność. Czyliż wiara w ogóle zdobywa przynajmniéj możebność istotnéj poznania pewności, przynajmniéj możebność prawdziwego przekonania? Uchowaj Boże! Przedmiotowa pewność poznania, jako sam byt leżący w miotowéj, t. j. prawdziwéj poznania pewności, jako pierwsze rosczłonie w możebności pojęciu, które walczyć musi z nicestwem i szuka nicestwa, jest li półmożebnością rzeczywistéj poznania pewności i rzeczywistego przekonania. Jak nisko stoi wiara, tak niezasługuje, skoro z rozumem niewiedzie wojny, na lekceważenie; jest bowiem pierwszym krokiem i Alfą, wiodącą nas do prawdziwéj poznania pewności. — Obejrzeliśmy więc poznajnik naukowéj pewności najpierwszy, t. j. główny jéj bożostan, kardynalny stan ludzkiego przekonania.

§. 47.

Czyste myślenie.

1) Myślenie czyste, t. j. apryoryczne, właściwe, czyli mówiąc krótko, myślenie, jest drugą poznania pe-

wnością, także silną i zdobywczą, ale jednostronną, bo będącą przekonaniem, jakie w nas tchnie moc samego przeczenia. Kto zwątpił o prawdziwości danego sobie twierdzenia, zbadał je, odkrył w niém wewnętrznego, zaczarowanego ducha, myśl jego uchwycił i wymówił, kto daléj jeszcze poszedł, i zbudował nową spekulacyi bazylikę; ten wie, że stoi wyżéj od literalnego Empiryka, i że jego poznanie ma wyższą, bo spirytualną pewność. Jest to pewność poznania metafizyczna, zaczém idealna, wewnętrzna i w gruncie swym zawsze umysłowa. Tu jaźń podmiotowa, czyli sama czynność nasza, wchodzi w styczność s prawdą i wiedzą podmiotową za nami; dusza nasza staje się duchem, a duch duszą. Jaźń metafizyczna, miasto filozoficznéj różnojedni, chwyta bezwzględną jednią, t. j. czynna jéj natura tworzy swój przedmiot, i jest bezwarunkową jego panią. Myślenie jest podmiot-podmiotowością, czyli spekulacyjnym Absolutem, przychodzącym do swéj świadomości, i sadowiącym się na łonie ogólności wierzącéj jako szczególne, przeczące przekonanie; jest duchem wiecznie żyjącym w człowieczeństwie i budzącym się od czasu do czasu w jeniuszach, ku oddaleniu od świata Tybetanizmu, lub Japonizmu, ku zapaleniu go lepszéj przyszłości ideą i skłonieniu do postępu. Jak wielka jest jego poznania pewność, widzimy na Chrystusie, dającym się przybijać do krzyża, na Hussie żywcem spalonym, i innych męczennikach za przeczące swe przekonanie.

Już s kilku tych wyrazów okazuje się, iż myślenie jest przeciwnikiem loicznym i naturalnym wrogiem wiary. Wiara i myślenie nienawidzą się wzajem, a przecież gonią wciąż tak za sobą, jak jeden biegun za drugim, jak każde twierdzenie za swém przeczeniem i odwrotnie. Człowiek wiary saméj czyta chętnie spekulacyjne utwory, lecz dla tego, aby je prześladował; człowiek czystego myślenia czyta znowu empiryczne dzieła, pragnąc z niemi walczyć i niedorzeczność ich wykazywać. Myślenie jest s początku wątpieniem, czyli Skeptykiem, późniéj burzeniem twierdzenia, czyli Krytykiem, wreszcie budowaniem nowéj przeczącéj nauki, czyli Metafizykiem; w każ-

dym razie biczem wiary, popędzającym ją naprzód i naglącym do rozwijania się z duchem i postępem czasu zgodnego. Empiryczna fizyka zowie się metafizykowi trupim do umiejętności natury materyałem, a spekulacyjna filozofia natury jest znowu w oczach Empiryka systemem czczych i na nic nieprzydatnych marzeń o przyrodzeniu. Zwyczajny historyk, zbierający li kronikarskie data, wyśledzający ich prawdziwość, ale niepytający się o pasma wydarzeń i konieczny ich związek, zowie się historycznemu jeniuszowi dziejopisarzem bez ducha, partaczem. Jeniusz zaś ten, porywający dane sobie i wyświecone krytycznie data, jak cegły do ręki, i budujący z nich kościół spaniały dla czynów ludzkości, zowie się znowu u zwyczajnego historyka dziejopisarzem poetą, mącicielem i mordercą historycznéj prawdy. Filolog szydzi s humanisty i zarzuca mu niedokładną znajomość greczyzny lub łaciny, a humanista odpowiada mu: Tyś li grammatykiem s czaszką bez mózgu! Lecz nigdzie nieobjawia się tak zacięta walka i tak wielka nienawiść, jak między najczystszą wiarą i najczystszém myśleniem, t. j. między historycznym, pospolitym, czyli empirycznym, tuzinkowym teologiem a metafizykiem. Są to też największe s sobą sprzeczności. Człowiek spekulacyjnie myślący chłoszcze swą rózgą awożności bez miłosierdzia Dogmatyka; ten zaś kopie pod nim dołki i usiłuje go za pomocą wpływu hierarchii przywieśdź do zguby. Wszelki kościoł, zgoła chrześciański, niecierpi czystego myślenia. Dziś jeszcze dają się spotrzegać jego nieprzyjaźne przeciw Spekulacyj, którę on zwykle mięsza s filozofią, gniewu wybuchy i ciosy. Ale to natura wiary! Ślepa noc nienawidzi widzącego dnia! Jest to wieczna walka Tyfona z Ozyrysem.

2) Myślenie polega na potężnym i bespośrednim swym pewniku. Zdanie zasadnicze jego: cogito, ergo mens sum, atque mens est, jest równie silne, jak podwal empiryczna: sentio, ergo res est, atque res sum, a stokroć silniejsze od podwali historycznéj: chronica dicit, ergo sic est, i od podwali teologicznéj, libri sacri docent, ergo verum est. Myśląc, wiem bespośrednio, że myślę, co i jak myślę. Awożność jest wszędzie jednaka i wszystkim ludziom wro–

dzona. Umysł, jako duch, jako prawda wewnętrzna, ma więcéj praw do poznania prawdziwego od zmysłu. Umysł widzi duszę, myśl rzeczy; zmysł zaś zewnętrzną skorupę. Gdy wymawiam: „Wszyscy ludzie umierają i umrzeć muszą. Bonaparte jest człowiekiem; zaczém umrze i umrzeć musi“ gdy to wymawiam, pewien jestem, że cała ludzkość prędzéj tu zemną się zgodzi, niż np. na prawdy, że powietrze składa się z wodorodu i kwasorodu, że Alexander Macedoński, lub Cezar był wielkim człowiekiem, że Hermes, Budda, Machomet byli wysłańcami niebios. Wszelka awożność myśli jest tak prawdziwa i pewna, jak że dwa a dwa są cztery; jest stokroć pewniejsza, jak, że ten kwiat, który widzę, jest błękitny lub żółty, że Kromer lub Herodot się niezmylił, że kościół średniowieczny czczewo biblijne doskonale pojął i wyłożył. Co większa, ja myślę sam, mam pewność poznania w sobie, niepotrzebuję czerpać jéj w źródłach leżących za moją istotą! Jest to pewność największa! Tak rosprawia umysł i ma w krainie swéj zupełną słuszność.

Metafizyk niepowinien być przecież pyszny i zarozumiały, jak to się zazwyczaj dzieje, albowiem znajduje się również on w jednostronnéj ostateczności i w błędzie. Wspominamy Ci tu tylko twą podmiot-podmiotowość, którę uważasz mylnie za podmiot-przedmiotowość; twą wieczną żądzę za istotną przedmiotowością, któréj jak Tantal drugi, zaspokoić niezdołasz; twoję szczególność, stojącą w sprzeczności otwartéj z ogólnością t. j. z wiarą i przekonaniem ludu! Tyś płukaczem wiary; sługą i Eonem w czyścu człowieczeństwa; ale prawdy pełnéj nieznasz i znać niemożesz! Spekulacya ma przeciwne, lecz równie wielkie niedostateczności i wady, jak Empirya. Wszelki całokształt metafizycznéj wiedzy jest koniecznie fałszywy, gdyż stanowi twierdzenie, które jest twierdzenia przeczeniem. Jest to przeczenie, zowiące się twierdzeniem, zaczém nieznające siebie, sprzeczne s sobą. Jest to twierdzenie będące przeczeniem, a więc zabijające samo siebie. S tego powodu dzwoni po murach metafizycznego Odeonu, ledwie że wystawione zostały, natychmiast młot burzyciela, lub téż, co niejest bynajmniéj lepsza, dłóto poprawiacza! Twierdzenie, wymagające na powrot praw swych

podeptanych, podnosi się zawsze wnet przeciw tryumfającemu przeczeniu. — Mimo tego przekonania, jakie nam myślenie zapewnia, jest wielkie, i ważyć się zdoła s przekonaniem wszystkich, choćby i najuczeńszych prawowierców.

3) wiara jest li bierną, myślenie li czynną poznania pewnością, tamta wiecznym pędrakiem szkolnym, to ustawicznym bakalarzem; pierwsza przywiązanym do twierdzenia t. j. do ziemi ptakiem strusiem, którego skrzydła ducha są niczem, drugie orłem, krążącym w wysokości niebios i gubiącym wreszcie swe gniazdo. Wiara szuka ciągle podmiotu, t. j. niechce być literą, rzeczą, lecz dyszącym w niéj duchem; wszelakoż daremnie. Czemu? Bo duch jest już w kolebce przeczycielem. Gdyby wiara schwytała tego skrzydlatego Kobolda, przestałaby być wiarą. Myślenie szuka znowu przedmiotu wiecznie i znaleść go niemoże. Czemu? Bo przedmiot byłby sztyletem śmierci dla jego istoty i przeprowadziłby je w kraj filozofii. Wiara gubi się chętnie w obcém sobie objawieniu, i dla tego niezawsze to myśleć zdoła, w co wierzy; myślenie znowu gubi się chętnie w eterach czystéj swéj idei i dlatego niezawsze w to wierzyć zdoła, co myśli. Kto rosstał się z wiarą, ten wątpi; a kto wątpi, ten już myśli. Z wiary do myślenia robi jaźń przeskok nagły. Jest to krok Jowisza. Dość pokonać pewną tajemną, wpojoną w nas od dzieciństwa obawę przed dotknięciem się tak zwanéj świętości; dość zapragnąć spojrzeć własnemi oczyma za kortynę przed nami rozwieszoną: a już rosstaliśmy się z wiarą i przesliśmy w kraj myślenia; już staliśmy się ludźmi innymi! Prawowierca, który niebył nigdy w czyścu myślenia, niema silnego puklerza przeciw tchnieniu tak zwanéj bezbożności. Porwie go ta bezbożność natychmiast, skoro jedna tylko obudzi się w nim wątpliwość, t. j. skoro czyste myślenie rostworzy w jego duszy swe zaspałe niecielesne oko. Myślenie jest niewidzialnym ducha ludzkiego płomieniem, w którym wypala się wiara, a tracąc swój szczer, t. j. swe przesądy, gusła i ludzkie przydatki, występuje jako rzetelne i godne szacunku złoto!

4) I czémże jest pewność poznania, towarzysząca myśleniu, na samém dnie swéj istoty? Wiadomo, że możebność, ta matecznica rzeczywistości, przedstawia byt i nicestwo, czyli twierdzenie i przeczenie, nie w organicznéj i żywéj różnojedni, lecz w oderwaném rozdarciu. Wiara jest tym bytem i tém twierdzeniem, a myślenie tém nicestwem i przeczeniem na łonie rzeczywistéj poznania pewności; oboje niedosięgają téj pewności, ale są dopiero jéj poprzednikami in spe, czynnikami in potentia. Jak wiara tedy jest pierwszém, tak myślenie drugiém możebności istotnego przekonania rosczłoniem; jest prawdziwéj pewności poznania półmożebnością. Wiara jest w tych krainach jedną, a myślenie drugą półmożebnością; ani tamta, ani to niemieści w sobie możebności całkowitéj, tém bardziéj zaś rzeczywistości i konieczności. Samo myślenie jest téż równie chimeryczne i niedoskonałe, jak sama wiara. Wszakże wolno każdemu w to wierzyć i to myśleć, co tylko się mu podoba, nawet co stanowi niepodobieństwo oczywiste; to atoli, w co wierzę, i co myślę, niejest już prawdą dla tego, że w nie wierzę i je myślę. To niejest ani rzeczywistością, ani istotną pewnością poznania. Jak wiara, tak myślenie są półprzekonaniem prawdziwém. Wszelakoż myślenie stoi wyżéj od wiary, bo jest już drugą ostoją na drodze do Panteonu rzeczywistego przekonania.

§. 48.

Poznawanie, poznanie, znanie i umienie.

1) Poznawanie jest pewnością poznania trzecią, równie silną i ważną jak obie poprzedzające, lecz już rzeczywistą i prawdziwą, bo stanowiącą przekonanie, jakie w nas tchnie filozoficzna moc kojarzenia. Jest to pewność poznania jądrowa, dotycząca się jaźni i prawdy pełnéj, leżąca w myśle widzącym Boga i bóstwo, t. j. istotę. Tu jaźń miotowa, czyli dzielność i samodzielność nasza, wchodzi w sty-

czność s powszechnym miotem, uchwyca różnojednią filozoficzną, i wyrzeka własne uczucie przedmiotu. Jéj słowo jest słowém Bożém, odzywającém się w czasie. Poznawanie jest rzeczywistą przedmiot-podmiotowością, charakteryzującą prawdziwe poznanie, czyli filozoficznym absolutem, zlewającym w sobie prawdę i wiedzę, występującym jako znanie boże i sadowiącym się jako wielkie pojedyncze ludzkie przekonanie, będące wiernym przekonania bożego, także jednostkowego, obrazem; jest głosem Boga-człowieka i najwyższą pod słońcem poznania pewnością. Już to oznaczenie poznawania pokazuje nam, iż znajdujemy się u naszego celu.

Poznawanie jest równie biernością jak czynnością, czyli równie empirycznéj jak metafizycznéj natury. W niém przeto kojarzy się wiara z myśleniem. Objaśniamy rzecz przykładami. Wiara trzyma się realności, przedmiotowości, jak ślepy płota, bo te są zewnętrzném, czyli daném jéj objawieniem. Myślenie znowu występuje z idealnością, s podmiotowością, bo te są wewnętrzną, rzeczy i jaźni spólną, ideą. Poznawanie, opierając się na kojarzącym zmysł z umysłem myśle, jednoczy realność z idealnością, przedmiotowość s podmiotowością i otrzymuje przez to rzeczywistość, miotowość, czyli jądrowe, boże słowo, istotę wszechświata. Przez wszystkie prawdo- i wiedzobłamy, prawdniki i wiedzniki, również przez poznaniobłamy i poznajniki, widzieliśmy, jak wiara z myśleniem, stawały się w poznawaniu naszém różnojednią. Lecz jeszcze przykład jeden, a nadto ad hominem. W Chrześciańskiém piśmie świętém znajduje się zdanie: „Niechwytaj za miecz, bo od miecza zginiesz!“ Menonici pojęli ten przykaz Zbawiciela literalnie, i dla tego niechcą iść do wojska, ani nawet w obronie ojczyzny. Jest to wiara. Młodzian niemenonicki przeciwnie, kochający wolność, i zapalony ideą innego narodowego bytu, lub podobną jaką, nieraz szaloną i niezdolną do urzeczywistnienia się myślą, woła: „Tylko tchórz, lub podły służalec lęka się miecza. Ja chwytam za miecz w obronie swobody, w obronie praw ludzkości i dowiodę światu, żem nie trwożliwym królikiem! Walka moim żywiołem; a walka za słuszną sprawę niejest

grzechem, lecz cnotą!" Jest to myślenie; przeczenie przytoczonego wyżéj twierdzenia. Cóż robi się daléj? Oto młodzian walczy, i otrzymuje poklaski świata; dostaje się w końcu do politycznego więzienia. Zgrzeszył on, bo bez woli ludzkości niewolno nikomu być jéj reformatorem; bo zegar postępu nieskacze indexem swym wiekami, lub lat dziesiątkami, ani nawet godzinami, lecz powolnemi posuwa się naprzód sekundami! W więzieniu, téj nalepszéj szkole rozwagi, zastanawia się ów młodzian sam nad sobą, rostwiera oko filozoficznego mysłu, i spostrzega, iż przytoczone zdanie biblijne jest zupełnie prawdziwe, i że całą sztuką rozumieć je należycie. Miecz niejest li stalowym mieczem, ale wszelką bronią, którą bliźniego zaczepiamy, jest np. złym językiem, potwarzą, lub inną niecnotą. Działałeś, Panie reformatorze, względem człowieczeństwa, mimo najlepszych, lecz nierozumnych twych chęci, samowolnie; samowolnie więc cię ukarano. Niechwytaj miecza, bo od miecza zginiesz! To poznanie istotne, kojarzące w sobie menonickie twierdzenie z młodzieńca przeczeniem. Tu pokazuje się jak na dłoni, że filozofia prawdziwa nie walczy s pismem świętém, jak Spekulacya, lecz usiłuje rozumieć je należycie; że filozofia najdoskonalszą i jedyną jest Hermeneutyką. Wszakże ona nieodrzuca twierdzenia żadnego, ale kojarzy je s przeczeniem! — Stąd wynika, że li poznawanie, dobrze i wszechstronnie pojęte, takie, o jakiém właśnie mówimy, jest rzeczywistą poznania pewnością i wiedzie do istotnego przekonania. Chcesz wiedzieć z zupełną pewnością, że pływasz, idź do rzeki i pływaj; podobnież poznawaj istotnie, jeżeli szukasz istotnéj poznania pewności! Poznanie jest przesileniem czystego myślenia i jego zwrotem w kraj wiary. Wiara staje się tu myśleniem, a myślenie wiarą; tu jednoczą się dwa nieprzyjacielskie wojska i przychodzą do zawieszenia broni. Prawowierca i zwolennik spekulacyi nienawidzą się słusznie; obadwa przecież muszą choćby li milczkiem, szanować filozofa, bo ten przywodzi równie ich, jak wszystko, do własnego uczucia, do poznania samego siebie.

2) Poznawanie, będąc filozoficzną wiary i myślenia, czyli twierdzenia i przeczenia, lub też Empiryi i Spekulacyi różnojednią, polega na skojarzeniu dwu przeciwnych poznania pewników, czyli na pełnym i cakowitym pewniku trzecim na: sum numen, ergo Deus est, sum virtus, libertas, et ergo etc.; ma więc pełną i całkowitą pewność poznania za sobą. Ponieważ wszystko, co jest poznawania przedmiotem, jako rzeczywistość, ma realność i idealność swemi czynnicami, pewność poznawaniu towarzysząca jest przeto, nietylko pełno i całkowicie bespośrednią, lecz także daje się okazać i sprawdzić, właśnie za pomocą swych wykładnic, loicznym wywodem. Ta zdolność sprawdzenia i okazania się, będąca jéj własnością, a niezalecająca dwu pewności poznania poprzednich, jest bożym jéj pełności i całkowitości podpisem. Poznawanie zdoła też zaspokoić równie Empiryka jak Metafizyka. Jeżeli bowiem rzeknie pierwszy: „człowiek jest tylko ciałem“ drugi zaś: „człowiek jest tylko duszą;“ to skłócą się obadwa s sobą, gdyż zgoda między nimi jest niepodobieństwem. Poznawanie mówi tu: człowiek jest jaźnią t.j. ciałem i duszą w jednym zasadniczym zlewie. Na to zdumiewa się równie Empiryk jak Metafizyk, bo spostrzega własne przekonanie, ale głębiéj i wszechstronniéj pojęte. Poznawania jest przeznaczeniem, przywieśdź raz do końca bój dawny i zacięty między Empiryą a Spekulacyą supernaturalizmem a panteuszostwem, słowem, między wiarą a myśleniem. Wtedy pokój będzie w naukowéj Rzeczypospolitéj, a filozofia stanie się wyrazem prostaczków t. j. ludzi żadną jednostronną nauką nie oddalonych od prawdy żywéj i pełnéj. Co rosskładnia i składnia zepsuły, ma naprawić układnia; co oderwanie rozdwoiło i popruło, ma kojarzenie zamienić w pierwiastkową całość. Dziecię stoi bliżéj ołtarza prawdziwośći poznania, niż prawowierca i jego przeczyciel; dziecięciu też niebo przyobiecaném zostało. Ponieważ filozofia polska pierwsza spostrzega, iż poznawanie istotne kojarzy wiarę z myśleniem, empiryą ze spekulacyą i inne jednostronne oderwania; iż w całości i pełni, którę widzi prostaczek i dziecię, dysze poznania prawdziwość i pewność; zdaje się tedy, że jéj Bóg przeznaczył zupełną umiejętności

reformę, a przez nią odrodzenie człowieczeństwa. Rodacy! Oby te słowa niepadły na opokę!

3) Jak wiara bytowi a myślenie nicestwu, tak poznawanie odpowiada żywostanowi na łonie bożostanu, o którym mówimy, t. j. na łonie pewności poznania. I cóż jest tu samymże bożostanem? Nic innego, tylko poznanie. Poznawanie jest niedokonaném poznaniem, a poznanie dokonaném poznawaniem; pierwsze ma doczesną, drugie wiekuistą pewność za sobą. Gdy coś dopiero poznaję, mam za sobą pewność doczesną, bo niewiadomy mi jest jeszcze ostateczny poznawania tego wypadek. Wszelakoż pewność ta doczesna wyższa jest od pewności, którę posiadają wiara i myślenie, gdyż wzniosłem się tu nad tę jednostronności, i wiem, że stanąłem wreszcie na prawdziwéj drodze; gdyż każdy żywostan pełniejszy jest od swych czynników, od bytu i nicestwa. Skoro zaś już coś poznałem; przywiodłem poznawanie me do końca i zamieniłem badania mego żywostan w odpowiedni mu bożostan. Pewność wiekuistą mam tu za sobą, bo poznawanie moje stało się poznaniem t. j. rzeczą niezmienną. Takie poznanie, bożemu znaniu odpowiednie, staje się powoli mojém znaniem. Znanie jest poznaniem ustaloném, niepodobném do zmiany, przez lat mnóstwo ciągle témże samém, czyli w długiéj praktyce wytrawnością i trwałością swą świat zadziwiającém; jest więc poznaniem w swéj boskości, wyższym poznania stopniem. Kto rzecz swą zna, stoi nierównie wyniośléj i silniéj od tego, kto dopiero ją poznał, lub poznaje, kto nad nią myśli, lub w nią wierzy. Znanie jest poznaniem w swéj nieśmiertelności, i przemienia tego, kto je zdobył, w naukowego Bogaczłowieka. Prawowierca jest zadowolon pierwszą, a metafizyk drugą prawdziwości poznania połowicą. Filozof w chwili poznawania szuka prawdziwości pełnéj; w chwili poznania znajduje ją i ubóstwia na klęczkach, a w chwili znania jest jéj, że tak powiem małżonkiem, t. j. dzierzy ją i robi swą własnością. Znawca człowieka znaczy stokroć więcéj, niż jego poznawca. — Ale na cóżby przydało się nam poznawanie, poznanie, a nawet znanie, gdyby

miało być li umarłym naszym skarbem i niemogło wystąpić w czynie? Czyn jest koroną Boga i wszystkiego w stworzeniu; on ostatecznym celem naszym w każdéj naukowéj krainie. Bóg-człowiek ma objawić swe znanie i skończyć za to, choćby na krzyżu. Poznawanie, poznanie i znanie, przechodzące w czyn, zowie się umieniem. Umienie jest ostateczną i najdoskonalszą poznania pewnością. Tu rozjaśnia się znaczenie bożego znania. To jest niesamém znaniem, ale także umieniem. Bóg zna i umie wszystko. On umiał świat stworzyć, i dla tego go stworzył. Kto zna filozofią niejest jeszcze filozofem. Potrzeba ją umieć, t. j. wykonywać, zaczém wykładać ustnie lub napiśmie.

4) Pewność poznania, towarzysząca istotnemu umieniu, jest przekonaniem w pełności znaczenia tego wyrazu. Przekonanie zowie się tak dla tego, że powstaje przez konanie, t. j. że powstaje przez konanie wiary w metafizyku, przez konanie myślenia w uczniu filozofii, przez konanie poznawania w poznaniu, poznania w znaniu, a znania w umieniu. Ponieważ przekonanie prawdziwe przywiązane jest do umienia, a umienie jest umiejętnym czynem; więc ten tylko przychodzi właściwie po prawdziwego przekonania, kto umie umiejętność, czyli, kto ją wykłada, kto jéj naucza. Słusznie i głęboko zowie się przekonanie po niemiecku Ueberzeugung, jako to, co powstaje przez i po Zeugung, t. j. przez płodzenie, tworzenie, wykład naukowy. Jedynie filozof, co przyszedł do systemu własnego samodzielnie i zdołał go już na kilku umiejętnościach z różnych stron światu przedstawić, ma, biorąc rzecz ściśle, przekonanie istotne. Pisarz empiryczny i metafizyczny bierzmuje dziełami swemi, nieprzekonanie istotne, ale pierwszy lub drugi z jego kardynalnych czynników, t. j. swą wiarę, lub swe myślenie, a więc zawsze półprzekonanie. Empiryk wierzy, a metafizyk myśli, iż ma rzeczywiste przekonanie; lecz tak niejest. Oni znajdują się dopiéro w jego oddzielonych od siebie widnokręgowych półkulach. Zwyczajny człowiek, co nieprzyszedł do ogłoszenia swéj naukowości przez oryginalne dzieła, choćby był

w pewnym zakresie i ku pewnemu celowi należycie wykształconym, niema rzeczywistego przekonania i oszukuje sam siebie, skoro sądzi tu przeciwnie. O, gdyby w nim tlił się choć jeden promień tego przekonania, porwałby za pióro, usiłując, jeżeli niekomu innemu, to przynajmniéj samemu sobie, zrobić je rzeczą jasną! Autorstwo, będące koniecznym wypływem pracującego w nas samodzielnie bóstwa i dziecięciem wewnętrznego tłoku, ale autorstwo filozoficzne, jest najprawdziwszym gościńcem w kraj istotnego przekonania. Przekonanie to zdoła zdobyć professor, nauczający młodzież, czyli trudniący się mądrości swéj wykładem; do przekonania tego niedojdzie żaden poeta, bo go um trzyma wciąż na bezdrożach. Co rzekliśmy o umiejętności, znaczy się także o życiu. Wszelkie świadectwo może być mylne; wszelkie, choćby najświętsze zapewnienie zdoła nas łudzić. Są zgoła krzywoprzysiężcy. Ten ma przekonanie istotne, kto sam czyn jaki wykonał, czegoś dokonał. — Jak wiara i myślenie możebność, tak poznawanie przedstawia rzeczywistość, a poznanie, znanie i umienie konieczność prawdziwości poznania. Tu tedy przedmiot nasz zostaje wyczerpnięty i pokazuje się w pełnym swym całokształcie.

5) Nie sami Polacy, ale nawet Niemcy, zgoła filozofowie, mięszają znanie, das Kennen, z wiedzą, mit dem Wissen. Wielka jest między temi pojęciami różnica. Wiedza jest przeciwnicą, czyli duszą, wewnętrznością prawdy; znanie jest raz w Bogu, a drugi raz w człowieku filozoficzną prawdy i wiedzy różnojednią. Wiedza jest świadomości, znanie własnego uczucia źródłem. Wyrażenie: znam samego siebie, znam naturę, Boga nierównie więcéj znaczą, niż wyrażenia, wiém, czém jestem, wiem, czém jest natura, Bóg. Wiedza należy do powszechnego ducha, znanie zaś jest rzeczą jednostkowéj jaźni, boskiéj lub ludzkiéj. Znanie jest poznaniem in potentia, tudzież poznaniem w apoteozie. Oto powód, że zmięszano je z wiedzą. — Opuściwszy krainy czystego myślenia, jako jednostronność drugą t. j. przeczącą, i pragnąc wedrzeć się do bugaju filo–

zofii prawdziwéj, niezdołamy inaczéj dopiąć naszego celu, tylko przez zwrot myślenia ku wierze, albowiem poznanie jest wiarą i myśleniem, zaczém w chwili swego twierdzenia wiarą. Co poznaliśmy dobrze, czyli co znamy i umiemy, w to musimy koniecznie także wierzyć. Przekonanie rzeczywiste jest téż najpewniejszą, najświętszą, najsilniejszą wiarą; słodko, a nawet obowiązkiem jest za nie umierać! Wiara rostwiera tedy i zamyka Elizejskie pola naszéj pewności poznania, czyli jest tu wstępniem i zawornikiem. A więc i na tych obszarach koniec przelewa się w początek. Wiara, jako wstępień jest jednakże li przedmiotową, a wiara, jako zawornik, t. j. wiara, któréj myślenie dało podmiotową duszę, a poznanie, znanie i umienie najdzielniejszą wszechmoc przekonania, miotową, a nadto w najwyższym stopniu miotową poznania pewnością. Ta miotowa wiara jest wiarą filozofa, a niekiedy filozoficznie wykształconego teologa. Że poznanie, znanie i umienie powraca w końcu w wiarę, daje to pozór, iż wiara stoi od nich wyżéj, a więc najniezawodniejszą jest poznania pewnością. Bezwzględną jednią końca i początku, t. j. wiary jako zawornika i wiary jako wstępnia, spostrzeżono już od dawna; lecz zapominano względnéj ich różni. Stało się to zgoła w Spekulacyi Hegla, która dawszy pierwszeństwo wierze nad wiedzą, t. j. nad znaniem, tchnęła w Pietyzm żywotną parą i podsyciła jego besczelność. Mniemane pierwszeństwo wiary nad znaniem, które wtrąciło niejednego już człowieka lepszéj głowy w wilczą Scholastyki gardziel, polega oczywiście na pomięszaniu wiary zaworniczéj z wiarą wstępniem. — Jak wiara jest przedmiotową, a myślenie podmiotową, tak poznawanie, poznanie, znanie i umienie miotową poznania pewnością. W tych kilku wyrazach leży najdokładniejszy treścian wyłożonéj właśnie od nas rzeczy. — Przekonanie jest doskonałością, któréj dostępuje li samodzielne i jenialne stworzone bóstwo. Jest to dobro nasze najcelniejsze. Rzadko kto posiada pełne przekonanie. Ludzie przestają zazwyczaj na jego połowie, ćwierci, a nawet setnéj cząsteczce. Niepełne przekonanie jest

tedy ujemnią pełnego, przeto Złém, grzechem pierworodnym, trapiącym ród człowieczy. Chcąc ubóstwić narody i ludy, rozwijaj w nich pełne przekonanie!

§. 49.

Rozmaitości.

1) Okazaliśmy głębokość, wielkość i wszechstronność istotnego przekonania. Trudna bardzo przepracować się do niego. Stąd, oprócz jednostronnych przekonań, które już znamy, rodzą się na tych błoniach najpocieszniejsze dziwolągi. Tu niektóre z nich dla rozrywki i nauki czytelnika.

Przekonanie, zwane Szaléj we łbie, persuasio delira, Tollbeerenüberzeugung, polega na kłamstwach i marzeniach roskołysanego umu. Nieraz wiele tu jenialności i osobliwych zestawień rzeczy, popierających marzenie. Jest zgoła pewien urok, zdolny słabe, ale poetyczne głowy trzymać, jak wzrokiem Meduzy, na uwięzi. Przykładów na to przekonanie znajdziesz miliony w prelekcyach paryskich Mickiewicza. Bierzemy tu pierwszy lepszy półarkuszek do ręki.— Zachodzi wiele uderzających podobieństw między dawnym ludem hebrajskim, a Polską cierpiącą. Hebrajczykowie rozwiązując się, wydali Messyasza. Stąd wnioskuje nasz arcypoeta, że i Polski przeznaczeniem jest wydać Messyasza, który będzie zapewne Chrystusem drugiéj potęgi i powiedzie ludy do oczekiwanego od nich zbawienia. Tu kolebka jego nauki o Messyanizmie; tu bezwątpienia powód dostateczny do wiary w proroka Towiańskiego. Oto własne jego słowa: „Pan Leroux widzi Boskość Chrystyanizmu w tém, co nazywa exaltacyą. Przypomnijmyż teraz, cośmy o exaltacyi mówili. Czyliż niewidzieliśmy, że ona była jedyną sprężyną całéj historyi polskiéj, że wszyscy Polacy w wielkich chwilach działania byli niczém więcéj, tylko ludźmi exaltowanemi? (Po części prawda to, niestety!) Więc nawet wedle teoryi cudzoziemców, należy przyznać

narodowi polskiemu to znamię Boskie, jakie dziś dopiéro filozofia dostrzegła nakoniec w exaltacyi prawdziwéj. Pozostaje teraz pytanie, jakiéj to natury będzie ten Messyanizm ogłaszany i przyjęty za narodowy przez filozofią i literaturę słowiańsko-polską? Czyto mamy ujrzeć powstającą w Polce nową szkołę filozoficzną? Czy powinniśmy spodziewać się przyniesienia stamtąd doktryny Zachodowi? Czy trzeba mniemać, że naród ten powołany jest, aby w kilku wyrażeniach sformułował treść swoich myśli i uczuć? Bynajmniéj, — nietakie jest przeznaczenie narodu polskiego. W starożytności Grecya wynalazła i wydała kilka opinii. Rzym przyjął z nich niektóre i zamienił w szkoły prawdziwie praktyczne. Rzymianie okazali Stoicyzm szczerszy i dumniejszy, niżeli sam Zenon. Prokonsulowie i poeci Rzymscy byli epikurejczykami doskonalszemi (!!!) od samego (cnotliwego) Epikura. A jednak te opinie i te szkoły nieufundowały niczego. Lud zaś izraelski niemiał powołania występować z doktrynami w Atenach i Rzymie. Posłannictwem jego niebyło, wydawać szkoły; — wydał on tylko Syna Człowieczego. Z doktryn nic niewynika. (!!!) Doktryna jest to sposób widzenia jednego człowieka. (!!!) Szkoły niedługo trwają. Szkoła, jest to sposób widzenia mniéj więcéj licznego grona ludzi. Skoro się tylko doktryna sformułuje, już jest rzeczą martwą. (Jakież tu pojęcie bożostanu!) Rzeczą niemogącą się sformułować, trwałą, żywą, działającą jest sam człowiek, Słowo wcielone. Tego to człowieka przeczuwają i zapowiadają Poeci nasi.“ — Mamy nadzieję, że czytelnik Myślini rzecze tu wraz z nami: Są to szalono-jenialne koszałki i opałki! — Chcieliśmy tu już ustać, lecz w tymże samym półarkuszku nowy przykład wyborny. Wiadomo jakie ma znaczenie ton t. j. głos imponujący, przy wykształceniu i takcie; wiadomo ile człowiek działa tonem swym na różne zwierzęta, a czasami i na czerń zwyczajną. Jakież przesady i wnioski robi s tego Mickiewicz! „Ton, mówi, jest istotą rzeczy (!!!), życiem. Niemożna go dobyć z niskąd, tylko z ducha mającego życie wyższe, niżeli ten, nad którym chce wziąść górę. Taki ton miał Dżengis-Chan. (!?!?) Wielcy

książęta rossyjscy wyuczyli się go od Dżengis-Chana. Niech nam wolno będzie dla lepszego wyłożenia, co przez ten ton rozumiemy, przytoczyć anekdotę nic nieznaczącą, ale która może objaśnić kwestyą. Podczas odwrotu wojsk rossyjskich w r. 1812., jeden officer rossyjski leżał chory w domu przy drodze. Oddział gwardyi napada na ten dom i poczyna rabować. Właściciel udał się po opiekę do officera, który posłał natychmiast zakaz rabunku; ale żołnierze drwili sobie s tego. Wtedy officer powiedział gospodarzowi, żeby go przeniesiono z łóżkiem pod okno, i wychyliwszy głowę na dwór, tylko krzyknął, wydobył z głębi swego ducha tę nótę odziedziczoną przez książąt rossyjskich, którę oni jakby przelawają w swoich podwładnych. Wszyscy żołnierze co ją usłyszeli, struchleli od strachu, zamienili się w machiny posłuszne. Wołał ich po jednemu do siebie, bił ręką bessilną, zabronił odchodzić, i stali jak wryci przy łóżku. Przeciwnie inni, których głos jego niedoszedł, plądrowali daléj po domu.“ Rzecz oczywista, że tu nie ton Dżengis-Chana, lecz subordynacya, znak jaki officerski, język rossyjski i t. p. działały. — Szaléj we łbie objawia się w przekonaniu Kernera, wierzącego w pokazywanie się nieboszczyków; w nauce nieśmiertelności, wedle któréj na księżycu niebo, w słońcu piekło, a gwiazdy są nowemi dla dusz naszych życia teatrami; w mniemaniu, iż żaba siedzi nam w brzuchu lub w płucach i skrzeczy, tudzież w podobnych waryactwach.

Przekonanie młokosie polega na ślepéj wierze w zasady. Jest to persuasio juvencula, Milchbartsüberzeugung. Wedle tego przekonania li zasady uszczęśliwić zdołają ludzkie społeczeństwo. Tu zasada wszystkiém, a osoba niczem. Młokos, pojąwszy jaką ideę, i znajdując się sam w marzenia niebie, wpada wprzesadę, i tylko w pewnéj idei widzi świata potęgę. On jeszcze niedoświadczył, że zasady zmieniają się co chwila w rządach i narodach, że równie śmiesznie przysięgać na nie, jak na verba magistri. Wielkiéj wagi jest zasada, ale nie jedyném słońcem na świecie. Czém jest tryumf jednéj zasady pokazują Chiny i Japonia. Czém jest walka zasad widzie-

liśmy w rewolucyi francuskiéj. Dobrą jest zasada jedna i walka zasad na łonie umiejętności, w obradach i t. p., ale wolne i swobodne życie narodów nieda się wziąść w szruby żadnéj doktryny. — Przekonanie biało-głowie jest znowu ślepą wiarą w osoby. Jest to persuasio muliercula, Weibsbilderüberzeugung. Tu ma się rzecz przeciwnie. Osoba jest wszystkiem; mniejsza o jéj zasady! — W naszéj Emigracyi grają rolę te dwa przekonania. Tu jeden przykład. Nieprzyjaciel pewien Worcella tak prawi: „J. Dybowski, nachyliwszy się ku Worcellowi, woła: Jaki wielki i moralny człowiek! Lecz Józefie Dybowski, słuchaj, co szanowny Lelewel mniema o Worcellu: „Dobrześmy s sobą, rzekł on, kochamy się wzajem. A gdyby powiedziano Worcellowi: trzeba Lelewela powiesić! odpowie: dobrze, powiesić go! Ale trzeba, abyś ty Worcellu za stryczek pociągnął. J. Worcell uściskał się z Lelewelem i za stryczek pociągnął, bo principium jego tego wymagało.“ Jest to obraz doskonały młokosiego przekonania. Nieprzyjaciel Worcella czuje tu głęboko, że taka wiara w swą zasadę jest rzeczą niemoralną; żę prawem jest dla myślącego człowieka, być wprawdzie wiernym swéj zasadzie, bo na tém polega charakter, ale przytém szanować każde filozoficzne, religijne i polityczne przekonanie, bo tego wymaga pojęcie osobistości i towarzyska tolerancya; że wolno Ci deptać nogami zdanie przeciwne, lecz czcić powinieneś we wrogu twym osobę; że nawet w zbrodniarzu szatana, nie zaś człowieka, nienawidzieć trzeba. — Na powyższy zarzut tak Zjednoczenie odpowiada: „W tém zacytowaniu znaleźliśmy najpiękniejszą pochwałę dla Worcella. Nieidzie nam tu oto, czy Worcell istotnie na nią zasługuje lub nie, idzie tu tylko o samą zasadę moralności. Chrystus dał się za prawdę umęczyć i tém samém zgotował zbawienie rodzajowi ludzkiemu. Na tém się też dziś opiera cała moralność chrześciańska, na miłości, na poświęceniu się. Człowiek poświęcający się dla zasad, dla prawdy, można powiedzieć jest najmoralniejszym, najcnotliwszym, najgodniejszym człowiekiem. Jeżeli poświęcić przyjaciela, siebie,

aby uratować principium, ma być niemoralnością; wtenczas przeciwnie, poświęcić principium, aby przyjaciela, siebie ratować, musiałoby się moralnością nazywać. (Jest to wynik fałszywy, zwany mylnikiem przeciw-zwrotu sprzecznego.) W Pierwszéj Rewolucyi francuskiéj wołano: Niech giną osoby, niech żyją principia! — teraz woła nieprzyjaciel Worcella przeciwnie: Niech giną principia, a żyją osoby! Odrzucając on moralność chrześciańską, opartą na poświęceniu, formuje sobie inną, t. j. moralność, opartą na egoizmie!" Oto znowu próbka młokosiego przekonania. Do jakichże to wyników i pasynków z lada drobnostki um polski niedojdzie! My tu mówimy: „Chrystus ofiarował sam siebie, ale nie któregokolwiek ze swych Apostołów, ani nawet Judasza! Wolno nam, nawet nieraz obowiąskiem jest naszym, poświęcić samego siebie dla zasady, dla prawdy; ale do przyjaciela naszego, do żadnéj innéj osoby niemamy prawa! Inny człowiek, to także wolne i samodzielne, jak my, bóstwo! Jeżeli ma być mi wolno, przybić do krzyża demokratę, dla tego, że sam jestem royalistą, to wolno znowu demokracie wskazać mię na gilotynę! Taka moralność, co nie szanuje prawa osobistości, czyli miłości bliźniego, jest niechrześciańska, jest zabijająca ludzkie spółeczeństwo. Lada świszczypałka, lada zapaleniec wołać będzie: pereat mundus, et fiat justitia! A jakaż tu justitia? Oto np. odebrać majątek pilnym i pracowitym, a rozdzielić go między próżniaków i łotrów! Przekonanie podobne wiedzie do najokropniejszego terroryzmu. Dziś woła jeden Hiszpan do drugiego: Piensa como jo, ô te mato! t. j. Myśl jak ja, albo Cię zabiję! Co za szatańskie tyraństwo! Przekonanie podobne mieli Jezuici, popełniając najniecniejsze czyny dla zasady swéj tryumfu, i wszystko to ad majorem Dei gloriam! Zdania podobne są szczególniéj młodym w myśleniu Polakom niebespieczne. O bracia! Święta jest zasada, ale święta i osoba! Głupotą babią jest wyrzec się np. religii lub innego przekonania przez miłość dla Turczynki; szaleństwem jest prześladować zacnego i moralnego człowieka za to, że inaczéj myśli! Nawet przeciw niemoralnemu bratu niemasz

praw tyrana. Skoro popełni co Złego, skarze go Sąd, a nauczy rozumu kryminał.

Przekonanie pędracze, persuasio puercula, Bubenüberzeugung, polega na tém, że wyobrazić sobie tego niezdołamy, iż kto inny o pewnéj rzeczy inaczéj od nas myśleć może, i dla tego obwiniamy go, iż on rzeczy téj niepojmuje, nierozumie wcale, iż płytko myśli, iż nieuk z niego i t. p. Przekonanie to mają żaki szkolne lub uniwersyteckie, co napompowani mądrością swego ubóstwionego od nich professora, sądzą, iż prawdę poznali na wylot, i grubijanami zarozumiałemi są względem ludzi niepiejących wraz z nimi téjże saméj koguciéj piosnki. Już niejednemu sławnemu professorowi filozofii w Niemczech wydarzyło się, że młody fanatyczny teolog katolicki, wracając z prelekcyi Dogmatyki, spotkawszy się z nim przypadkiem i zacząwszy rozmowę, rzekł mu: Pan nierozumiesz ani katolicyzmu, ani Chrześciaństwa! I rzecz to niedziwna, bo bezczelném jest bez granic młode przeświadczenie, mniemające posiadać tak zwaną boską mądrość nieomylną! Na tę chorobę cierpią także Zwolennicy obcéj filozofii. Hegelianin np. niejeden ma przekonanie, że każdy niehegelianin, mistrza jego nierozumie, że byłby natychmiast jego uczniem, gdyby pojąć go potrafił!

Szaléj we łbie jest przekonaniem na niczém w świecie, prócz na własnym rospalonym umie, zaczém na najbardziéj jednostkowéj podmiotowości naszéj opartém. Przekonanie młokosie utwierdza się na podmiotowości zbłąkanéj, a białogłowie i pędracze na jakiéj ulubionéj przedmiotowości. Dwa pierwsze przekonania są zatém metafizycznéj, dwa drugie zaś empirycznéj pewności poznania chorobą.

2) **Mniemanie**, opinio, das Meinen, spokrewnione nieco s Szalejem we łbie, lecz skromne, niepoetyczne, niejenialne, jest osobliwym stanem pewności poznania. Niema bowiem zasobą, ani przedmiotowéj pewności jak wiara, ani podmiotowéj pewności, jak myślenie, ani też przedmiot-podmiotowéj, czyli miotowéj pewności, jak po-

znanie, o przecież opiera się na przedmiotowości, podmiotowości i miotowości. Czy to podobna? Jestże więc mniemanie od razu rzeczą i niedorzeczą? Mniéj więcéj, tak jest! Mniemanie ma przedmiotową pewność, lecz nie taką, jak wiara, t. j. nieogólną, ale ściśle jednostkową, bo opiera się na pewnym przywidzianym, lub fałszywie pojętym przedmiocie; na przedmiocie, którego nikt więcéj nieznа, lub tak nieuważa. Mniemanie ma także podmiotową i miotową pewność za sobą, ale przedmiotowéj zupełnie podobną, t. j. taką, jakiéj nikt niedzieli. Człowiek mniemający ma przekonanie, ale li dla samego siebie; on niezdoła tego przekonania usprawiedliwić, ani empirycznie, ani spekulacyjnie, ani filozoficznie; niezdoła go nawet opisać należycie; wstydzi się nieraz z niém odezwać, a przecież żywi je w sobie, i powiada, iż rzecz jego nieprzyszła jeszcze, lecz przyjść raz musi do swego sformułowania!! W jego głowie fosforuje jakieś światełko, ale nader dalekie od jasności. Głowa Mystyka np. jest taką głową. Jeżeli znany głupiec jaki mniema, iż jest jeniuszem, lub téż nieba wysłańcem; natenczas sam pewien jest tego zupełnie, — nikt przecież mu niewierzy. Jemu, biedakowi prawdziwemu, nieznana jest prawda stara: Scire, nihil est, nisi sciat et alter! Święte jest poznanie pojedyncze i jego przekonanie; ale źródła poznania są wszystkim dane i wszędzie jednakie. Poznanie prawdziwe dozwala się tedy całemu światu udzielić. O tém niewie Mniemający. — Mówimy zwykle o tém, w co niewierzymy sami, czego niemyślimy s pewnością i czego nieznamy: ja to tylko mniemam; jest to li me mniemanie. Tu stanowimy coś, i znosimy je natychmiast, podajemy coś niby na wiatr. Co mniemam to mam li dla mnie. Stąd nazwa mniemania. Podobnież po niemiecku: was ich meine, das ist blos mein. I czémże jest mniemanie w swéj istocie? Jest pewném fałszywém wyobrażeniem, s którém rozum, a czasami um igra; jest tém, co zowie się: widzimi się, lub zdajemi się. — Oryginalna niby ta głupota ma swych obrońców, którym rozumu odmówić niemożna. Ale rozum niezawsze jest tarczą przeciw zbłądzeniom ducha. Locke

np. tak uczy: „Ani doświadczenie, ani rozum nie są zupełnie pewnemi czynności naszéj przewodnikami. Dał więc Bóg nam pewną władzę, zdolną niedostatek tych przewodników zastąpić. Jest to drogie nam, lube, święte mniemanie.“ A więc Abellino, Rinaldo-Rinaldini, Kartusz, kierując czynnościami swemi wedle ich mniemania, mieli wyborne i dane sobie od Boga przewodniki! Człowiek prawdziwy idzie za przekonaniem; mniemaniem zaś rządzą się głupcy.

Mniemanie jakie śród narodu rosszerzone, i niby to ducha czasu stanowiące, zowie się Opinią. Są religijne, polityczne, moralne opinie i t. p. Jedna opinia ustępuje przed drugą, jak mniemanie przed inném mniemaniem. Są to czasowe, krótko żyjące jętki. Różne opinie są podstawą różnych stronnictw, które prześladują się na wzajem, a przecież nie polegają na rzeczywistém przekonaniu. Wszelka opinia publiczna, dotycząca się filozofii, religii, moralność i t. p., jest niedorzecznością, bo tu nie gmin, lecz znawca rzeczy może być sędzią. Ale opinia o wartości osoby, t. j. o jéj charakterze, godna jest poszany i trwogi. Pod tym względem vox populi est vox Dei. Opinia jest nieraz potężna i straszliwa, można przecież niezadługo nadać jéj inny kierunek, bo to woda niemająca stałych korzeni. — Mniemania i opinii nienależy się potępiać bezwzględnie. Znajduje się w nich coś czasami, lubo że nieumiało się jeszcze należycie wymówić, t. j. jako istotne poznanie i przekonanie objawić. — Mniemanie jest lepsze od opinii, bo jest przynajmniéj oryginalne, gdy zaś ta wlecze się za niém, jak trzoda owiec za naczelnym baranem.

Kant rosprawia wiele o mniemaniu, wierze i wiedzy, jako trzech stopniach pewności poznania. Mniemanie jest, wedle niego, przekonaniem, niedającém się ani s przedmiotowéj ani s podmiotowéj strony usprawiedliwić. Na to zgadzamy się z nim zupełnie. Wiara znowu jest, wedle niego, przekonaniem, które nieopiera się wprawdzie na przedmiotowości, ale podmiotowość naszę zaspokoja. My uczemy tu wprost przeciwnie. Wiedza nakoniec jest, wedle niego, przekonaniem, które równie przedmiotowo jak pod-

miotowo daje się usprawiedliwić i stwierdzić. My zaś utrzymujemy to, nie o wiedzy, ale o poznaniu i znaniu. Czemu wiara ma wprost przeciwne znaczenie u Kanta? Albowiem podmiot pojmował po niemiecku, t. j. jako jednostkę, a pod wiarą rozumiał li taką, jakiéj doznają od gminu szarlatani. Czemu wyprowodzamy na scenę wiarę, myślenie i poznanie, niezaś s Kantem: mniemanie, wiarę i wiedzę. Odpowiedź na to dysze w całym rozdziale Myślini, który właśnie zakończamy.

3) Jeżeli człowiek wierzący, myślący, znający, a nawet li mniemający, zgoła na Szaléj we łbie chorujący, pozyskał, jak jenerał jaki, dla przekonania swego liczne szeregi rekrutów, naówczas tryumfuje on swą wymową i jest doskonałym mistrzem tak zwanego wmówienia, convinctionis der Ueberredung. Wmówienie, a po staropolsku wrada, polega na wmowieniu, lub wradzeniu wkogoś rzeczy, która może z jaźnią jego niezgadza się w cale. Rzecz w nas wmówiona niejest nigdy naszém przekonaniem, gdyż to daje się pozyskać li samodzielnie. Rzecz ta, wstępująca chwilowo w miejsce naszego przekonania, jest cudzém, narzuconém nam zaledwie mianem, a przekonanie jest naszą własnością; tamta przylega, jak bendźwin, do naszéj biernéj jaźni, to zaś jest samodzielności naszéj owocem. Rzecz w nas wmówiona niejest ani wiarą naszą, ani myśleniem, ani poznaniem, niema ani przedmiotowéj, ani podmiotowéj, ani miotowéj pewności za sobą. Niejest ona nawet mniemaniem, bo to jest przynajmniéj wolnym i samodzielnym jaźni naszéj butynkiem. Jest to raczéj polip lub soliter, cudza istota w naszéj jaźni. Napełniono tu nas tak zupełnie, jak próżną beczkę, wodą, winem, gorzałką, lub octem. Wszyscy zwolennicy jakiejkolwiek powagi, lub w ogóle, niemowlęta, tak małe jak dorosłe, niemają własnego przekonania, lecz powtarzają to, co w nich wmówić raczono. Trudno jest bardzo uwolnić się od rzeczy w nas wmówionych, albowiem trzeba nam koniecznie stać się samodzielnemi i przyjść do całkowitéj pełnoletności mysłu, nim pomiarkować zdołamy, w jakim właściwie znajdujemy się stanie. Zastanowienie się, consideratio, Ueberlegung; poszukiwanie, exploratio,

Untersuchung; zbadanie, percunctatio, Erforschung; a wkońcu własna produkcya, czyli autorstwo; oto lekarstwa przeciw téj chorobie. U największéj części ludzi zostaje się na zawsze przy wmówieniu, u niewielu przychodzi do zastanowienia, u mniéj jeszcze do poszukiwania, u bardzo malutkiéj cząstki do zbadania, a u najmniéj do produkcyi własnéj. Za pomocą zakładu, pignoris, der Wette, doświadczyć można najsnadniéj, kto znajduje się wstanie wmówienia samego, a kto ma przekonanie rzeczywiste. „Przy téj probie, mówi Kant, ma niejeden dość przekonania za talara, lecz niedość za parę czerwonych złotych.“

4) Rzecz wmówiona w ciela się w jaźń biedną, jak przeklęta demonica, i zamienia ją wnet w wojenną swą brankę. Jaźń ta niema dotąd ani myśli własnéj, ani innéj woli, prócz ślepego posłuszeństwa swéj tyrance; nienawidzi tego wszystkiego, coby mogło być dla Jaśniewielmożnéj swéj Pani najmniejszą obrazą. Prawda to stara jak świat, że kto ma własne przekonanie wysłucha przeciwnika cierpliwie, wejdzie nawet w jego powody i odda mu zasłużoną sprawiedliwość; że przeciwnie ten, co jest obcą kukułką, zajędycza się natychmiast, skoro posłyszy inne zdanie, i wrogiem zostaje, nietylko zdania, ale i tego, co je śmiał wyrzec. Skąd pochodzi to zjawisko? Wyrwij orłowi garść pierza jednę i drugą, nic to mu nieznaczy, bo on żywy i wnet nowego pierza dostanie; ale wyrwij wypchanéj mchem w gabinecie historyi naturalnéj papudze choć jedno piórko, to strata niesłychana, bo automat nowego piorka nieotrzyma! Słońce nielęka się wichru i burzy; ale zapalona słońcem świeczka! — Gdyby przynajmniéj zwolennik zdołał zawsze należycie to pojąć, co w niego wmówiono. Ale tak się niedzieje, bo zdolność jego zbyt mała, a samodzielność nieda się w nikim wytępić aż dodna. Cóż się więc staje? Oto zwolennik o rzeczy w siebie wmówionéj sądzi a sądzi, aż się przesądzi. Stąd wmówienie jest najpierwszém źródłem przesądów. Przesądy, judicia prava, Vorurtheile, są owadami ducha, wylęgającemi się z jaj powagi. Niejeden człowiek bezjaźniowy, chcąc swą bezjądrowość i wydrążoność zasłonić, kryje się za jakiém sławném lub świętém autora nazwiskiem, i sądzi, że wyrzekłszy słowo

Arystoteles, Augustyn lub podobne przeciwnikowi swemu język zawiąże. On niewie, że prawda uznaną zostanie za prawdę, choć wystąpi incognito, i że właśnie tem więcéj ma świetności, im mniéj się jej spodziewano. Prawda niepotrzebuje odsłaniać książęcéj piersi, gwiazdami upstrzonéj, aby przed nią uderzono czołem. Ona jest boginią, któréj własnością skromność, wstydliwość i prostota. Wszystko to jedno, czy ze starego rodu pochodzi, czy należy do cygana, lub Żyda. Ona ma własne wdzięki i własny majestat wszędzie tenże sam. Człowiek samodzielny woła; Amicus quidem Thaleti, amicior Socrati, sed amicissimus sum veritati. O, gdyby każdy z ludzi przyszedł do własnego uczucia i rozbudził wsobie otrzymane z niebios bóstwo; zostałby samodzielnym i zrzuciłby ze swych barków torby s przesądami! Niedostatek uznania własnéj godności jest, jak już tylekroć rzekliśmy, grzechem pierworodnym, rodzaj nasz trapiącym grzechem, który Zbawiciel swą nauką i swym przykładem przyszedł wykorzenić. Jak rzadko atoli zdoła kto to zrozumieć! Cóż dopiero mówić, o naśladowaniu Chrystusa, t. j. o staraniu się zostać godnym jego bratem, samodzielnym synem Boga! — Nie sama powaga, także stronność, ta zausznica powagi, wiedzie do przesądów. Człowiek nieuczony np. żywi przesądy przeciw Uczonym, już dla tego, aby nieprzyznać im wyższości nad sobą; Uczeni przciwnie znajdują się wprzesądzie po względem zdrowego rozumu tak zwanego gminu; Empiryk pełen jest przesądów dotyczących się Spekulacyi, a Metafizyk pełen przesądów względem doświadczenia. Boskiéj i samodzielnéj wszechstronności trzeba szukać z laternią Dyogenesa; a skoro sama przychodzi, niepoznają jéj ludzie i chłoszczą ją swemi przesądami! Stąd słusznie mówi Szyller, że przesąd jest ludzkości mamką! Sądzcie więc o rzeczach w tedy, gdy je poznaliście samodzielnie i wszechstronnie; sądźcie tak abyście się sami nieprzesądzili! Dopóki niejesteście zupełnie pewni, niewydawajcie zdania naślepą ale zawieście je lub wystąpcie s tymczasowém zdaniem, t. j. s przypustnikiem, cum anticipatione. Panowie poeci niech się strzegą swych jenialnych myślników, bo te są zazwyczaj tylko umidłami.

O, przekonanie, rzeczy święta! Kto Cię ma, niech dziękuje Bogu za to, i będzie względem braci swych błądzących wyrozumiałym!

5) Poznajniki tego rozdziału odpowiadają wiedznikom stanu (§. 26.) albowiem są czwartego wiedzobłamu, t. j. stanu, na błoniach tych ministrami. J tak wiara przedstawia Sobistość, Przysobistość, Przeświadczenie; myślenie zaś obejmuje w sobie osobistość, wsobistość, świadomość, a poznawanie, poznanie, znanie i umienie mość, dlasobistość, własne uczucie. Rzecz ta niewymaga dalszego rozjaśnienia. — Czemu wiara, myślenie, poznawanie, poznanie, znanie i umienie zowią się poznajnikami? Albowiem ujrzawszy np. wiarę, lub myślenie i t. d. w jakim człowieku, poznajesz natychmiast stan jego naukowéj pewności, czyli stopień przekonania, i wiesz, jak masz z nim rozmawiać. Wprawdzie prawowierca niemoże tu sądzić, bo stoi najniżéj; ale za to filozof poznaje jaźń obcą, po krótkiéj z nią styczności. — Wszystkie umiejętniki, których liczbą (§. 34. 6.), dla jéj wielkości, nazwaliśmy nieoznaczony milion, mogą być przedmiotem albo wiary, albo myślenia, albo poznania. Masz więc pierwiastków religijnych jeden, spekulacyjnych drugi, a filozoficznych trzeci nieoznaczony milion, czyli razem trzy nieoznaczone miliony.

Spodziewamy się, iż okazaliśmy ze wszech stron i dokładnie, że poznanie jest istotą samodzielną, równie jak prawda i wiedza; że jest nie człowiekiem, ale jego działalności celem; że nie we mnie, nie w tobie, ale w prawdzie i wiedzy znajduje się jego gniazdo; że jedném skrzydłem dotyka się jaźni ludzkiéj, a drugiém wszechświata i Boga. Że filozofia jest rzeczą udzielną, niezawisłą od tego lub owego filozofa, równie wieczną jak prawda i wiedza, które kojarzy w sobie; że teologia sama niejest teologiem, prawnictwo prawnikiem itp.; są to pojęcia dla żakowskiego nawet rozumu przystępne! Niechaj więc raz ustaną wrzaski sowie, usiłujące w interesie li biernéj wiary w świat wmówić, że filozoficzne niepodległe poznanie jest jednostkowém przekonaniem, jednéj osoby utworem i nieopiera się

na niczem! O, jego słupy Herkulusowe są tysiąckroć silniejsze, niż filary najrozleglejszego twierdzenia! Każde poznanie korzeni się równie w jaźni, jak i w jéj przedmiocie. Tylko um kłamca robi tu wyjątek, ale też niejest on źródłem i mistrzem poznania. — Bez loiki nowéj niepodobieństwem by było ani zasady sprzeczności, zgodności i dostatecznego powodu, ani wiary, myślenia i poznania pojąć należycie. Już tu więc praca nasza początkowa nagrodę otrzymała. — Poznanie, zaczém także znanie i umienie polega na myśle, którego bespośrednim pewnikiem (§. 30. 4.) jest słowko Jestem. Słówko to jest tedy ostatniego naszego poznajnika, t. j. znania, umiena, jądrem i rdzeniem. Jak więc zaczęła, tak i kończy nasza Analytyka słówkiem Jestem. To jéj wstępień i zawornik.